This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 3ZZU 1

Harvard Depository
Brittle Book

Digitized by Google

Harvard University
Library of the Divinity School

THE BEQUEST OF
JOSEPH HENRY THAYER
LATE PROFESSOR IN THE SCHOOL

20 March 1902

Digitized by Google

im.

Digitized by Google

NT. Com
3314

Harvard University
Library of the Divinity School

THE BEQUEST OF
JOSEPH HENRY THAYER
LATE PROFESSOR IN THE SCHOOL

20 March 1902

Digitized by Google

Digitized by Google

Das

johanneische Evangelium.

Digitized by Google

Digitized by Google

Das
johanneische Evangelium
nach seiner Eigenthümlichkeit

geschildert und erklärt

von

Dr. Chr. Ernst Luthardt,
Domherrn des Hochstifts Meißen, Consistorialrath und Professor der Theologie zu Leipzig.

Zweiter Theil.

Zweite erweiterte und mehrfach umgearbeitete Auflage.

Nürnberg.
Verlag von Conrad Geiger.
1876.

Digitized by Google

Bequest of
Prof. J. H. Thayer
March 20, 1901
(977)

Druck von Junge u. Sohn in Erlangen.

Digitized by Google

Vorwort.

Als ich den ersten Band neu bearbeitete, kam ich von der Untersuchung der kritischen Frage her, die ich in meiner Schrift über den johanneischen Ursprung des vierten Evangeliums niedergelegt habe. Man wird es vielleicht verstehen, daß mich nach längerer Beschäftigung mit den Aufstellungen der Kritik verlangte mich in das Schriftwort selbst zu versenken und es zu mir wie zum Leser reden zu lassen. Darüber ist die Berücksichtigung der neueren Arbeiten der sogenannten kritischen Richtung dort vielleicht etwas zu kurz gekommen. Vom zweiten Bande wird dieß schwerlich gelten können. Sie sind hier reichlicher berücksichtigt. Freilich daß ich beim besten Willen auch von ihnen zu lernen ihnen viel Förderung im Verständniß unseres Evangeliums verdanke, vermag ich nicht zu sagen. Sie würden meines Erachtens das Verständniß der Schrift überhaupt mehr fördern, wenn sie dieselbe nicht so ausschließlich zum Objekt bloß historisch-kritischer Untersuchungen und Beobachtungen machen, sondern mehr der Auslegung selbst sich befleißigen würden. Nicht mit Unrecht hat Wieseler jüngst über den Stillstand der eigentlich exegetischen Thätigkeit geklagt. Würde sie mehr gepflegt, so würde auch mehr liebende Hingebung an das Schriftwort vorhanden sein, und diese würde vor so manchen Wunderlichkeiten und Unbegreiflichkeiten bewahren,

Digitized by Google

welche nun allerlei Steine in den Weg werfen, die immer erst beseitigt werden müssen, um auf dem Wege wirklichen Verständnisses vorwärts zu kommen.

Wenn man diese neue Auflage meiner Arbeit über das johanneische Evangelium mit der ersten Auflage vergleicht, wird man sich leicht überzeugen, daß sie, wenn auch die Grundansicht und das wesentliche Verständniß dasselbe geblieben ist, doch eine gründliche Revision und Umarbeitung im Einzelnen erfahren hat. Schon die Erweiterung, die ich nicht zu vermeiden wußte, zeigt das. Aber auch jede Seite kann Zeugniß dafür ablegen. Denn es ist wohl keine einzige ungeändert geblieben. Um die Korrektur der Bogen und die Verificirung der zahlreichen Citate hat Herrn Lic. Dr. Gregory's Sorgfalt sich ein dankenswerthes Verdienst erworben. Ihm habe ich auch eine sorgfältige und besonders in den Literaturangaben vermehrte englische Uebersetzung meines „Johanneischen Ursprungs u. s. w." (St. John the author of the fourth gospel etc. Revised, translated and the literature much enlarged by etc. Edinburgh T. & T. Clark 1875. 369 pp.) zu verdanken.

Möge denn mein Buch Vielen ein erwünschter Hermeneut sein!

Leipzig, den 14. Juni 1876.

Dr. Luthardt.

Digitized by Google

Ueberſicht des Inhalts.

Zweite Hälfte. Die Auslegung. Fortſetzung.

Zweiter Haupttheil. Kap. V—XII. Jeſus und die Juden. Fortſetzung. S. 1—276.

II. Jeſus das Licht. Der Kampf auf ſeiner Höhe. Kap. 7—10. S. 1—175.

1. 7, 1—52. Das Zuſammentreffen Jeſu mit dem Unglauben der Juden in Jeruſalem S. 3—40.

B. 1—13. Die Situation S. 3—14.

B. 14—39. Die Selbſtverkündigung Jeſu S. 14—34.

B. 15—24. Jeſu Lehre iſt vom Vater S. 15—24.

B. 25—31. Jeſus ſelbſt vom Vater S. 24—27.

B. 32—39. Kehrt zurück zum Vater S. 27—34.

B. 40—52. Der Erfolg des Worts S. 34—40.

Die eingeſchaltete Geſchichte von der Ehebrecherin 8, 1—12. S. 40—47.

2. 8, 12—59. Der Gegenſatz Jeſu und der Juden in ſeiner größten Schärfe S. 47—101.

B. 12—20. Jeſu Zeugniß von ſich als dem Lichte S. 51—60.

B. 21—29. Das Verhältniß Jeſu und der Juden S. 60—72.

B. 21—22 nach ſeinem Ausgang S. 60—62.

B. 23—24 nach ſeinem Urſprung S. 62—65.

B. 25—29 nach ſeiner Gegenwart S. 65—72.

B. 30—59. Die Scheidung und Verurtheilung S. 72—101.

B. 30—36. Die entſcheidende Bedeutung des Wortes Jeſu S. 73—78.

B. 37—47. Gotteskindſchaft und Teufelskindſchaft S. 78—91.

B. 37—38. B. 39—41. B. 41—47.

Digitized by Google

V. 48—59. Die Zukunft des Heils und des Gerichts in der Person Jesu S. 91—101.
V. 48—51. V. 52—56. V. 57—59.
3. 9 u. 10. Jesus das heilbringende Licht der Welt, den Juden zum Gericht S. 101—175.
9, 1—41. Die Offenbarung Jesu des Lichts im Wunder S. 103—130.
V. 1—12. Die Wunderhandlung S. 103—115.
V. 1—5. Der Blinde und Jesus das Licht S. 103—110.
V. 6—7. Die sich vollziehende Vermittlung S. 111—113.
V. 8—12. Die Wirkung S. 113—115.
V. 13—34. Das Widerstreben wider die Thatsache und die Anerkennung derselben S. 115—123.
V. 13—16. V. 17—23. V. 24—34.
V. 35—41. Die Fixirung des Gegensatzes unter den Menschen durch die Beziehung desselben auf die Person Jesu S. 123—130.
10, 1—21. Jesus zum Segen denen die ihn anerkennen S. 130—155.
V. 1—5. Der rechte Hirte und seine Heerde S. 132—136.
V. 6—10. In Jesu ist die rechte Vermittlung des Hirtenberufs persönlich gegeben S. 136—141.
V. 11—18. In Jesu ist das rechte Hirtenverhältniß und -verhalten persönlich erschienen S. 141—154.
10, 22—42. Jesus ein unerträgliches Aergerniß denen, welche ihn anzuerkennen sich weigern S. 155—173.
V. 40—42. Jesus in Peräa S. 173—175.
III. Jesus in den Tod dahingegeben ist das Leben und das Gericht. Kap. 11 u. 12. S. 176—276.
1. 11, 1—57. Die Auferweckung S. 181—228.
V. 1—16. Die Vorbereitung. Der Tod S. 181—192.
V. 1. V. 5. V. 11.
V. 17—44. Die Thatsache selbst. Das Leben in und aus dem Tode S. 192—217.
V. 17—27. Jesu Begegnung mit Martha S. 192—201.
V. 28—38. Jesu Begegnung mit Maria S. 201—210.
V. 39—44. Jesus am Grabe S. 210—217.
V. 45—57. Die Wirkung. Das Heil der Welt im Tode Jesu S. 217—228.
V. 45—46. Die Wirkung auf die Juden S. 217. 218.

Digitized by Google

V. 47—53. Der entscheidende Beschluß des Synedriums S. 218—226.
V. 54—57. Die bedeutsame Situation S. 226—228.
2. 12, 1—36. Die überleitenden Vorgänge in ihrer weissagenden Bedeutung S. 228—267.
V. 1—8. Der zum Tode Geweihte in der Gemeinschaft seiner Freunde S. 229—239.
V. 9—19. Der König Israels von seinem Volke begrüßt und gehaßt S. 239—247.
V. 20—36. Die Entwicklung des Reiches Gottes in der Welt der Heiden aus Jesu Tode S. 247—266.
3. 12, 37—50. Das Schlußurtheil über Israel S. 267—276.
V. 37—40. Das Schlußurtheil des Evangelisten über den Unglauben Israels S. 267—271.
V. 41—43. Die Erklärung des Evangelisten über den Halbglauben Israels S. 271—273.
V. 44—50. Die Schlußerklärung Jesu über seine doppelseitige Bedeutung S. 273—276.

Dritter Haupttheil. Kap. XIII—XX. Jesus und die Seinen. S. 276 bis 524.

I. Jesu Liebe und der Seinen Glaube. Kap. 13—17. S. 279—414.
1. 13, 1—30. Die Liebe in der Herablassung S. 279—305.
13, 1—11. Die selbstvergessene Liebe des Sohnes Gottes S. 279—293.
13, 12—20. Das Vorbild der demüthigen Liebe S. 293—297.
13, 21—30. Die entschlossene Liebe gegenüber dem Hasse S. 297—305.
2. 13, 31—16, 33. Die Liebe in Bewahrung und Vollendung der Jünger im Glauben S. 305—387.
13, 31—14, 31. Der Trost in dem, daß Jesus zum Vater geht S. 306—345.
Grundlegung: 13, 31—38. Jesus geht zum Vater, seiner δόξα entgegen, und läßt die Seinen zurück S. 306—313.
14, 1—11. Jesus in der Gemeinschaft des Vaters stehend wird die Seinen zu sich nehmen S. 314—325.
14, 12—24. Jesus wird seine bleibende Gemeinschaft mit dem Vater in der Gemeinschaft mit den Seinen bethätigen S. 325—337.

Digitized by Google

V. 12—14 in der Gebetserhörung, V. 15—17 in der Geistesmittheilung, V. 18—24 in ſeiner Gegenwart.
Schluß: 14, 25—31. Der Abſchied der Liebe Jeſu S. 337—345.
15, 1—27. Die Ermahnung zur Pflege der Liebesgemeinſchaft mit Jeſus und unter einander im Gegenſatze zur Welt S. 345—364.
V. 1—11. Das Verhältniß zu Jeſu S. 346—353.
V. 12—17. Die Liebesgemeinſchaft der Jünger unter einander S. 353—357.
V. 18—27. Das Verhältniß der Chriſten zur Welt S. 357—364.
V. 18—21 der Grund des Haſſes der Welt. V. 22—25 die Sünde der Welt. V. 26 f. das Zeugniß.
16, 1—33. Die Verheißung, deren ſich die Verlaſſenen erfreuen dürfen S. 365—387.
V. 1—15. Den in der Welt Zurückgebliebenen ſchickt Jeſus den Geiſt des Zeugniſſes und der Wahrheit S. 365—375.
V. 16—24. Den Verlaſſenen offenbart er ſich ſelbſt wieder S. 375—380.
V. 25—33. Er verheißt ihnen die vorläufige Vollendung ihres Verhältniſſes zu Gott für dieſe Zwiſchenzeit S. 380—387.
3. 17, 1—26. Die Liebe in der Hoheit des Sohnes Gottes S. 387—416.
V. 1—5. Jeſu Bitte für ſich S. 389—397.
V. 6—19. Jeſu Fürbitte für ſeine Jünger S. 397—407.
V. 20—26. Jeſu Bitte für alle Gläubigen um die Einheit V. 20—21, um ihre Vollendung in der Herrlichkeit V. 22—24, um die volle Verwirklichung der Liebesgemeinſchaft V. 25—26. S. 407—414.

II. Jeſus der Herr gegenüber dem ſich vollendenden Unglauben Israels und Glauben der Seinen. Kap. 18—20. S. 416—524.
1. 18, 1—19, 16. Jeſu freie Selbſthingabe an ſeine Feinde und der Unglaube Iſraels S. 417—467.
18, 1—11. Jeſu Gefangennehmung S. 417—424.
18, 12—27. Jeſus vor jüdiſchem Gericht S. 424—434.
18, 28—19, 16. Jeſus vor heidniſchem Gericht S. 434—467.
18, 28—40 der erſte Verſuch; 19, 1—6 der zweite Verſuch; 19, 7—12 der dritte Verſuch des Pilatus.

Digitized by Google

2. 19, 16—42. Jesu freie Selbsthingabe in den Tod und seine göttliche Erweisung im Tode S. 467—494.
B. 16—22. Jesu Erhöhung an das Kreuz S. 468—472.
B. 23—30. Jesu Ausgang aus dem Leben S. 472—482.
B. 31—37. 38—42. Jesus im Tode S. 482—490—494.
3. 20, 1—29. Jesu Selbsterweisung als des aus dem Tode in die Freiheit des Lebens Versetzten und die dadurch bewirkte Vollendung des Glaubens der Jünger S. 494—521.
B. 1—18. Der Gegensatz der bisherigen und der nunmehr beginnenden Gemeinschaft Jesu mit den Jüngern S. 496—509.
B. 19—23. Jesus ist in die Freiheit pneumatischer Seinsweise versetzt, gemäß welcher er sich nunmehr gegen die Seinen bethätigt S. 509—516.
B. 24—29. Jesus ist den Seinen erwiesen als Herr und Gott, um als solcher nunmehr, obgleich in die Unsichtbarkeit zurückgetreten, Gegenstand des gewissen und beseligenden Glaubens zu sein S. 516—521.
Schlußwort B. 30—31. S. 521—524.
Der Anhang 21, 1—23. Die Aussicht in die Zukunft S. 525—556.
Ueber den Verfasser S. 525—529.
1. B. 1—8. Der bedeutsame Fischzug S. 529—534.
2. B. 9—14. Das bedeutsame Mahl S. 534—540.
3. B. 15—23. Der Beruf und seine Aussicht S. 540—556.
Der Schluß B. 24. 25 S. 556—559.
Nachträgliche Bemerkungen S. 560.

Digitized by Google

Druckfehler.

Seite	28	Zeile	4	v. o. statt die fungirenden lies den fungirenden.
"	36	"	9	v. o. st. sind l. ist.
"	69	"	10	v. u das zweite „eben" zu streichen.
"	84	"	7	v. u. st. hätte l. hatte.
"	94	"	3	v. u. st. jener, dieser l. jenes, dieses.
"	96	"	18	v. o. st. wollte l. sollte.
"	97	"	8	v. u. st. Logos, Hgstb. l. „der Logos" Hgstb.
"	103	"	13	v. u. st. 9, 1—48 l. 9, 1—41.
"	109	"	12	v. u. st. er untersteht l. untersteht er.
"	155	"	1	v. o. vor: konnte dieß Wort l. dem.
"	260	"	19	v. u. vor: von den κοσμοκρ. l. wenn er.
"	268	"	9	v. u. sind die beiden Dagesch in שׁ zu streichen.
"	283	"	13	v. u. st. 44; 2, 1 l. 44. 2, 1.
"	297	"	18	v. o. st. 111 l. 711.
"	311	"	13	v. u. st. καθὴς l. καθὼς.
"	344	"	7	v. u. st. Scholte l. Scholten.
"	384	"	13	v. o. ist „letzte" zu streichen.
"	402	"	7	v. u. die Klammer hinter „setzt" Z. 6 v. u. zu rücken.
"	408	"	2	v. o. st. welcher l. welches.
"	443	"	15	v. u. l. letzte Leb.=Tage.
"	452	"	16	v. u. st. den l. dem.
"	458	"	13	v. u. st. es Jesus l. Jesus die Frage.
"	459	"	10	v. u. hinter „Stier" eine Klammer zu setzen.
"	464	"	17	v. o. st. nehmen l. zu Hülfe zu nehmen.
"	514	"	8	v. o. st. wurde l. würde.
"	526	"	8	v. u. st. unbedeutend. Auch l. unbedeutend, was auch.
"	542	"	15	v. u. st. ihm l. dem Petrus.

Digitized by Google

Zweiter Haupttheil V—XII.

Jesus und die Juden.

Fortsetzung.

Kap. 7—10. Jesus das Licht. Der Kampf auf seiner Höhe.

Die Selbstbezeugung Jesu als des Lebens war durch Kap. 6 zu Ende gekommen; denn Jesus hatte sich auch nach seiner Menschennatur, ja gerade nach dieser, als Mittel der Lebensmittheilung verkündigt. Nun schließt der Evangelist das Andere daran, wie Jesus auch als das Licht der Welt sich bezeugt habe (vgl. auch Stier IV, 324 f.). Die hierhergehörigen Verkündigungen hebt er zu diesem Behuf heraus. Gerade in eine Zeit, in welcher der Gegensatz zwischen Jesus und den Juden in seiner größten Schärfe heraustrat, während seiner Anwesenheit beim Laubhüttenfest in Jerusalem, fallen die entschiedensten Zeugnisse dieser Art. So kann der Evangelist beide Absichten zumal erreichen, den Fortschritt des geschichtlichen Verhältnisses zwischen Jesus und den Juden, und den der Selbstverkündigung Jesu darzustellen. In dem Maße als die Opposition schärfer wird, wird die Selbstbezeugung Jesu als des Lichtes der Welt deutlicher. So werden wir auf einen Zusammenhang zwischen beiden schließen dürfen. Das Leben ist das wesentliche Heilsgut und tritt somit dem wesentlichen Bedürfniß entgegen, um es zu befriedigen. Das Licht dagegen ist die wesentliche Heilsgestalt und tritt somit der Le-

Digitized by Google

bensgestalt der Heillosigkeit entgegen, um sich an dessen Stelle zu setzen (vgl. über diese Begriffe I, 281 f. zu 1, 5). Das kann nicht geschehen ohne Korrektur oder vielmehr Verurtheilung der entgegengesetzten Lebensgestalt. So ist also mit der Verkündigung des Heils als des Lichtes von selbst ein Widerspruch gegen die Wirklichkeit des Lebens, welche jene vorfindet, gegeben, ein Widerspruch, welcher bei der Verkündigung des Heils als des Lebens in dieser Weise nicht vorhanden ist. Deßhalb heißt es denn auch vom Lichte, daß es die Werke der Finsterniß strafe (vgl. 3, 20). Wo nun diese Verkündigung des Heils auf Unbereitwilligkeit stößt, wird sie den Widerspruch derselben in immer stärkerer Weise hervorrufen, weil sie in sich selbst ein Urtheil des Gerichts über die Wirklichkeit, der sie entgegentritt, enthält. Und in dem Maß als die thatsächliche Lebensbeschaffenheit sich jener Verkündigung widersetzt, wird dieselbe immer mehr die entschiedene Form des strafenden Lichtes annehmen. Dadurch erhält sie in ganz besonderem Grade eine entscheidende und scheidende Kraft. Von der Betrachtung dieser sachlichen Verhältnisse aus wird sich die Eigenthümlichkeit des Abschnittes, mit dem wir uns hier beschäftigen, von selbst erklären. Daß wir aber sofort mit dem 7. Kap. in diesen Zusammenhang versetzt werden, beweisen Jesu Worte 7, 7, daß er der Welt die Heillosigkeit ihrer Lebenswirklichkeit bezeuge und darum Gegenstand ihres Hasses sei — Worte, welche sehr entschieden an 3, 19 ff. erinnern, zugleich uns auch die Stimmung Jesu erkennen lassen und zeigen, daß er ein Bewußtsein der damaligen Situation und des Stadiums hatte, zu welchem die Geschichte vorgeschritten war.

Wir sahen früher (I, 217 f.), daß dieser mittlere Abschnitt des zweiten Theiles dreitheilig ist (Kap. 7. Kap. 8. Kap. 9 u. 10). Denn er ist selbst wieder ein Drama im Kleinen. Kap. 7 zeigt uns die neue Anknüpfung des Konfliktes; Kap. 8 schildert ihn auf seiner Höhe; von Kap. 9 an zieht sich Jesus mehr und mehr, nicht ohne Worte des Gerichtes über seine Gegner auszusprechen, zurück, zunächst aus dem Streit, bald aus Jerusalem

Digitized by Google

selbst. So bleiben äußerlich betrachtet die Juden auf dem Schlachtfeld; aber sie sind gerichtet, während sich in der Ferne die Gemeinde Jesu bildet.

7, 1—52. Das Zusammentreffen Jesu mit dem Unglauben der Juden in Jerusalem.

In drei Partieen zerfällt dieses Kap.: V. 1—13. V. 14—39. V. 40—52.

V. 1—13. Diese erste Abtheilung führt uns sofort in die Situation ein. Mitten in einer Welt des Unglaubens steht Jesus, selbst seine Brüder glauben nicht an ihn. Aber das Centrum des Unglaubens ist Jerusalem. Da uns nun der Evangelist die Entwicklung des Konfliktes zeigen will, so greift er das Zusammentreffen Jesu mit dem Unglauben Israels in Jerusalem aus der Masse des geschichtlichen Stoffes heraus. In dieser Umsetzung werden wir die guten Bemerkungen, mit welchen Baur die Besprechung von Kap. 7—10 einleitet, uns zu eigen machen dürfen. Denn warum um jener Absicht willen diese Vorgänge in Jerusalem fingirt sein müssen und nicht ausgewählt sein können (— auf das Verhältniß zum synoptischen Bericht haben wir hier nicht näher einzugehen —), ist doch in der That nicht abzusehen; wie denn auch Baur's Behauptung schon an dem einen Umstand scheitert, daß Jesus bereits früher in Jerusalem auftrat und nach unserem Evangelisten nachher in Galiläa wirkte. Vgl. auch Hauff Stud. u. Krit. 1849. S. 124 ff. Beyschlag, Stud. u. Krit. 1875, 1.

V. 1. Die Darstellung will bemerklich machen, daß Jesus den Konflikt nicht gesucht habe, sondern ihn habe an sich kommen lassen. Denn die Imperfecta *περιεπάτει* und *ἐζήτουν* zeigen, daß sowohl seine Wirksamkeit in Galiläa als der Haß und die Mordabsicht der Juden etwas Dauerndes gewesen ist. Die Zeit einer längeren Wirksamkeit in Galiläa, zwischen Kap. 6 und 7, ist somit vom Evangelisten selbst angedeutet. So deutlich verräth er, daß er nur eine Auswahl getroffen und anderen evangelischen Stoff, aus dem galiläischen

Digitized by Google

Aufenthalt, wohl gekannt habe. Hat aber Jesus, um dem Haß der Juden auszuweichen, Galiläa gewählt, so wird er auch nach dem Fest nicht in Jerusalem geblieben sein. Denn er hat nur einen Festbesuch in Jerusalem gemacht. Warum sollte er seine galiläische Thätigkeit bereits jetzt gänzlich abbrechen? Er wird also nach Galiläa zuvörderst wieder zurückgegangen sein. Ist dieser Besuch aber nur eine vorübergehende Unterbrechung der galiläischen Wirksamkeit gewesen, so konnten die Synoptiker wohl davon schweigen. Gegen Ende des Jahres hat er dann — werden wir anzunehmen haben — Galiläa auf immer verlassen, weil seine Zeit zu Ende ging. In der Mitte des Winters, gegen Schluß des Jahres, erscheint er in Jerusalem (10, 22 ff.). Von da zog er sich nach Peräa zurück, wo er das Vierteljahr bis zum letzten Passah verweilte.

Mit *μετὰ ταῦτα* nach seiner Gewohnheit (vgl. I, 25) leitet der Evangelist diese Erzählung ein. Denn vor und nicht hinter (so die Rec.) *περιεπάτει ὁ Ἰησοῦς* ist *μετὰ ταῦτα* mit ℵ B. C. D u. s. w. zu setzen. Ob *καὶ* vor *μετὰ ταῦτα* zu lesen (so B und die Meisten) oder zu tilgen (so ℵ), kann man schwanken. Ist es zu lesen, dann wird dadurch die folgende Erwähnung des galiläischen Aufenthalts noch enger an den vorhergehenden Bericht angeschlossen. Aber eben deßhalb konnte es nahe liegen es hinzuzufügen. Der Evangelist begnügt sich mit der allgemeinen Formel: *μετὰ ταῦτα*, es dem Leser überlassend aus der Vergleichung des Vorhergehenden und Nachfolgenden zu erkennen, daß damit ein halbjähriger galiläischer Aufenthalt zusammengefaßt ist, den, wie wir sehen, der Evangelist wohl kennt und als bekannt bei seinen Lesern voraussetzt, aber nicht zum Gegenstande seiner Erzählung machen will, weil er der Entscheidung des Geschickes Jesu entgegeneilt. Beide Male, von Galiläa wie von Judäa gebraucht der Evangelist *περιπατεῖν*, welches bei ihm die öfter gebrauchte Bezeichnung für die Berufsthätigkeit Jesu ist (Bg. Er. zu 1, 36). Denn er wollte nicht in Judäa wandeln — darin liegt allerdings, daß dort zunächst sein

Digitized by Google

Wirkungskreis gewesen wäre (Bg. Cr., geg. Mey.). Der Evangelist erinnert damit daran, daß Jesus zuerst dort aufgetreten und nur durch die Feindschaft der Juden veranlaßt worden sei Judäa zu verlassen. So wird denn jede neue Gegenwart in Judäa eine Erneuerung jener Feindschaft zur Folge haben und schließlich die Katastrophe herbeiführen. Jesus aber wollte sie so lange als möglich hinausschieben. Darum: wollte er nicht in Judäa wandeln, weil ihn die Juden zu tödten suchten. Nicht ein thätliches Verhalten ist damit gemeint, sondern ihre fortdauernde Gesinnung, von 5, 16. 18 an. „Die Juden" sind nach johanneischer Weise die, welche das Volk in seinem Gegensatz gegen Jesus repräsentiren, meistens auch als die amtlichen Häupter des Volkes gemeint, in Jerusalem als dem Heerde der Opposition zu suchen (vgl. I, 122 f.).

V. 2 führt zum folgenden über (*δέ*). Die Nähe des Laubhüttenfestes war es, welche Anlaß sowohl zu der Aufforderung der Brüder Jesu wie zur nachfolgenden Reise Jesu nach Jerusalem gab. Das Laubhüttenfest חַג הַסֻּכּוֹת Lev. 23, 34—36, 39—43; vgl. Exod. 23, 16. Deut. 16, 13—15, *σκηνοπηγία* auch bei Joseph., vom 15—21. des 7. Monats (Tisri, Oktober), sieben Tage lang, zu welchen dann noch ein 8. (der 22.) als Schlußfeier (עֲצֶרֶת) kam, wie der 1. mit Sabbathruhe und heiliger Versammlung, diente zur dankbaren Erinnerung an die gnädige Behütung des Volkes durch Jehova auf seinem Wanderzug durch die Wüste und zur freudigen Feier der mit der Obst- und Weinlese vollendeten Ernte. Daher galt es den nachexilischen Juden als das größte und herrlichste Fest, dessen Feier durch verschiedene Gebräuche ausgezeichnet wurde: 1) auf Grund von Lev. 23, 40 (aber willkürlich) trugen die Festbesucher eine Citrone in der linken, einen mit Weiden- und Myrtenzweigen umgebenen Palmzweig (לוּלָב) in der rechten Hand; 2) bei jedem Morgenopfer goß ein Priester Wasser, das er in einem goldenen Krug aus der Quelle Siloah geholt, unter Musik und Lobgesang in zwei durchlöcherte Schalen an der Westseite des Altars aus (vgl.

Digitized by Google

Jes. 12, 3); 3) fand am Abend des 1. Festtags (nach späteren rabbinischen Berichten alle sieben Tage) Abends im Vorhof der Weiber Beleuchtung statt mittelst großer goldener Kandelaber, verbunden mit Fackeltanz vor denselben. Vgl. Keil, Handbuch der bibl. Archäol. I, 412 ff. §. 85.

V. 3. Je fröhlicher dieses Fest war, zu welchem sich das Volk immer in großen Schaaren in Jerusalem zu versammeln pflegte, um so begreiflicher ist es, daß Jesu Brüder ihn aufforderten auch zum Fest hinaufzugehn. Ueber die Brüder Jesu vgl. zu 2, 12. Wenn sie jene Aufforderung an ihn richten, so begründen sie dieselbe mit den Worten: damit auch deine Jünger die Werke sehen, die du thust. Sie leugnen nicht, daß er wunderbare Werke thut oder halten es nur für Gerücht (Bg. Cr.) oder problematisch (Thol.); vielmehr eben weil er sie thut soll er dorthin gehen, um sie auch dort zu thun und sich Anerkennung zu verschaffen. Jesus hat nicht etwa seine Wunderwirksamkeit eingestellt; vielmehr ist er, wie das Präsens ποιεῖς zeigt, darin begriffen. Aber er thut sie so, daß seine Jünger sie nicht sehen. Er muß sie also damals nicht in solcher Oeffentlichkeit gethan haben, wie es doch zu erwarten war (auch Mey.). Das stimmt mit dem Bilde, welches wir aus den Synoptikern gewinnen, wonach Jesus nach der Krisis zur Passahzeit jenes Jahres (vgl. zu 6, 66), sich vom öffentlichen Schauplatz mehr an die Grenzgebiete zurückgezogen — wir sehen ihn im Nordwesten, in der Gegend von Tyrus und Sidon Matth. 15, 21. Mark. 7, 24, und im Nordosten Mark. 7, 31 — und seinen Jüngern sich ausschließlicher gewidmet hat. Dürfen wir dieß hier voraussetzen, so gewinnt von hier aus die Aufforderung der Brüder um so mehr Licht. Denn sie vermissen die rechte Oeffentlichkeit des Wirkens Jesu. Seine „Jünger" sehen zu wenig davon. Nicht die Zwölfe, sondern der weitere Jüngerkreis muß hiemit gemeint sein, alle Anhänger Jesu. Nicht die Anhänger, welche er sich in Judäa erworben, mit Erinnerung an 4, 1 (Godet, ähnlich ich früher). Denn daran konnte der Evangelist vielleicht denken, aber nicht die Brüder Jesu, welche von ihren

Digitized by Google

galiläischen Wahrnehmungen ausgehen. Denn wenn sie an 6,66 gedacht haben (Godet) und eine böswillige (Brckr.) oder wenigstens spöttische (Stier) Anspielung darauf gemacht haben sollen, so hat ja eben Jesus in Galiläa „Jünger" gefunden und trotz des Abfalls so Mancher behalten, so daß nicht an die judäischen Jünger bloß (so meistens), vollends an die erst zu gewinnenden (Baur) zu denken oder ein ἐκεῖ hinzuzudenken und Ungenauigkeit des Ausdrucks anzunehmen (Thol.), noch weniger auf falsche Lesart (Lücke) zu rathen ist. Seine Anhänger sind aber jetzt alle mit dem übrigen Volke in Jerusalem beisammen. So soll er also den Schauplatz seiner Wirksamkeit dorthin verlegen. Sie sagen: nach Judäa, denn das ist doch die Hauptprovinz. Sie denken dabei wohl zugleich an die Häupter des Volkes. Denn deren Beifall allein entscheidet doch schließlich. Dort also soll er sich seine Anerkennung suchen und nicht in den abgelegenen Winkeln Galiläas.

V. 4. Die Brüder Jesu begründen ihre Aufforderung mit dem innern Widerspruch, in welchem Jesu Thun und Anspruch mit einander stehen: denn Niemand thut etwas im Verborgenen — wie es ihnen bei Jesu stattzufinden scheint — und sucht doch selbst für seine Person (αὐτό B kann nur Schreibfehler für αὐτός sein) offenkundig zu sein. *Παῤῥησία*, aus πᾶν und ῥῆσις, im Gegensatz zu ἀῤῥησία silentium, bezeichnet zunächst die Offenheit im Reden, welche mit nichts zurückhält vgl. 18, 20. 10, 24 u. ö., von da übertragen auf das Verhalten, bei welchem man mit sich selbst nicht zurückhält, sondern frei heraustritt, vgl. 11, 54. Weish. Sal. 5, 1. Nicht das Unerschrockene und Freimüthige im Gegensatz zum Schüchternen (Mey.) bezeichnet es, sondern das Offenkundige im Gegensatz zum Verborgenen. Christus will seiner Person nach nicht ein Verborgener, sondern ein Offenkundiger sein in der Anerkennung der Menschen, so soll er also auch sein Thun nicht ein verborgenes, ἐν κρυπτῷ, sondern ein offenkundiges sein lassen. Denn allerdings bezeichnet αὐτός die Person im Gegensatz zum Thun

Digitized by Google

(Mey.), und nimmt nicht bloß das Subjekt wieder auf (Lücke, Thol.). Jenen Widerspruch zu heben, forbern die Brüder Jesum auf. Daraus folgt, daß *εἰ ταῦτα ποιεῖς* nicht problematisch oder zweifelnd (Thol., Lücke, de W., Brckr.), sondern logisch gemeint ist. Wenn du solches thust, wenn dein Thun in solchen Thaten besteht, wie du sie verrichtest — *ταῦτα ποιεῖς* blickt unverkennbar auf *τὰ ἔργα σου ἃ ποιεῖς* V. 3 zurück —, so mache dich selbst und deine Person der Welt kund. **Maius, inquiunt, theatrum quaere,** Beng. Dort in Jerusalem am Fest ist die ganze Welt versammelt; was dort geschieht, hat allgemeine Bedeutung. Die „Welt" ist nach dem Gesichtskreis der Brüder Jesu zu verstehen. Das Motiv ihrer Aufforderung aber wird nicht in ordinärem Eigennutz und Gewinnsucht zu suchen sein (Lücke), wenn sie auch immerhin gedacht haben werden, daß bei einer öffentlichen Anerkennung ihres Bruders auch für sie und die ganze Familie etwas abfallen werde; sondern sie sind wie die anderen Juden auch; sie wollen die Offenbarung und Gemeinschaft des Himmelreichs auf dem Wege sinnenfälliger Wundererweisung und nicht des sittlichen Glaubens an die Person des Heils; denn um jene, nicht um diese ist es ihnen in ihrer Aufforderung zu thun.

V. 5. Deßhalb kann der Evangelist von ihnen sagen, daß sie nicht glaubten, obwohl sie die Wunder Jesu anerkannten. *Οὐδὲ* nicht einmal seine Brüder glaubten an ihn, denen es doch am nächsten hätte liegen müssen. Aber wohl eben, weil sie ihm so nahe standen, glaubten sie nicht. Sie mußten erst von dem wesentlichen Unterschied zwischen ihm und ihnen überführt werden. Nach der Auferstehung Jesu finden wir sie unter den Gläubigen (Ap.-Gesch. 1, 14). Für „die Beurtheilung der wunderbaren Vor- und Kindheitsgeschichte Jesu bei Matthäus und Lukas" folgt nichts aus ihrem Unglauben (geg. Mey. zu V. 3); denn diese Vorgänge waren nicht Gegenstand gewöhnlicher Familienunterhaltung. Die Herrlichkeit Jesu aber trug für's Erste noch rein sittliche Gestalt an sich, forderte deßhalb auch, um sie zu erkennen, ein

Digitized by Google

sittliches Verhalten dazu. Daran fehlte es ihnen. Denn was der Evangelist von ihrem Unglauben sagt, bezeichnet nicht bloß Glaubensschwäche oder einen vorübergehenden Mangel des Glaubens (Hgstb., Lange), sondern eine bleibende Stellung zu Jesus. Denn es ist nicht ἐπίστευσαν (D. L.) zu lesen, sondern ἐπίστευον. Also ist damit die Möglichkeit der Jüngerschaft, welche ja die entgegengesetzte Stellung zu Jesus fordert, schlechthin ausgeschlossen. Vielmehr gehören sie mit der Welt zusammen, beurtheilen Jesum nach der Weise der Welt, und wollen auch ihn auf die Bahnen derselben führen.

Hiedurch nun gewinnt dieses Ansinnen für Jesus die Bedeutung einer Versuchung. Es wird ihm nahe gelegt, einen Weg einzuschlagen, um sich Anerkennung und dem Himmelreich Verwirklichung zu schaffen, der nicht der gottgewollte sittliche ist, sondern demjenigen ähnlich gewesen wäre, zu dem ihn auch der Satan nach der synoptischen Darstellung der Versuchungsgeschichte verleiten wollte. Zum andern soll er seinen Weg auf eigene Faust gehen, ohne die Zeit abzuwarten, welche der Vater seiner öffentlichen Selbstbezeugung bestimmen würde. Daraus erklärt sich nun auch Jesu Antwort V. 6. Er wird allerdings noch einmal als König des Reiches Gottes sich begrüßen lassen in Jerusalem; aber erstlich wird er da in andrer Weise erscheinen als sie meinen, und zum andern ist es nicht jetzt bereits an der Zeit dazu. Meine Zeit ist noch nicht da, eure Zeit ist allezeit bereit. Seine „Zeit" ist nicht bloß die Zeit aufs Fest zu reisen — dafür ist das Wort viel zu betont — sondern der rechte Zeitpunkt (ὁ καιρός) sich der Welt zu offenbaren d. h. darzustellen als den, der er ist; also auch nicht seine Leidenszeit, obwohl jene Selbstdarstellung ihm das Leiden brachte: auf den Palmsonntag folgte der Charfreitag (Godet). Aber eben darum muß er auf die von Gott bestimmte Zeit warten. Seine Brüder brauchen keinen solchen Unterschied der Zeit zu machen. Sie können sich jederzeit der Welt darstellen als das was sie sind; denn sie stehn im Einklang mit dem Wesen der Welt. V. 7. Sie haben also nicht wie er den Haß der Welt

Digitized by Google

zu gewärtigen. *Οὐ δύναται* ist vorangestellt: sie kann gar nicht; es ist der Welt eine sittliche Unmöglichkeit; denn sie würde das Eigene hassen. Die Rede geht unwillkürlich in den ethischen Begriff von *ὁ κόσμος* über. So selbstverständlich ist es, daß die Welt, von der V. 4 die Rede war, diese ethische Bestimmtheit an sich trägt. Jesus dagegen ist nicht bloß nicht von der Welt, sondern er straft sie auch um ihr entsprechendes sittliches Verhalten. *Πονηρά*, weil *ἐκ τοῦ πονηροῦ* (1 Joh. 5, 19). *Μαρτυρῶ* insigne opus Christi, Beng.; von ihm übergegangen auf seinen Geist des Zeugnisses (16, 8) und auf seine Zeugen. Deßhalb haben diese dasselbe Los zu gewärtigen. Christianos quoque aut summo amore prosequuntur homines aut summo odio. Qui omnibus semper placent, sibi merito suspecti esse debent. — Mundi opera mala esse, ipsi mundani fatentur omnes; at se ipsum excipere nemo non conatur, Beng.

V. 8. So sollen sie also aufs Fest gehen (ohne *ταύτην*, ℵ. B. D u. s. w.): ich gehe nicht hinauf auf dieses Fest; denn meine Zeit ist noch nicht erfüllt. Die meisten Hdschr., auch B, haben *οὔπω ἀναβαίνω*, während ℵ. D u. A. *οὐκ ἀναβαίνω* haben, wie auch die meisten Verss., Epiph., Cyr., Chrys., Aug., Hier., und auch Porphyrius lesen, der eben darum Jesum der inconstantia beschuldigte (bei Hieron.). Um diesen Vorwurf abzuwenden, hat man wohl *οὐκ* in *οὔπω* verändert. Und Mey. meint, Jesus habe allerdings seinen Vorsatz geändert (so auch Bleek Beitr. S. 106. Bg. Cr.). Aber auch abgesehen davon, daß hier nicht minder gelten wird wie 6, 6, daß er wußte, was er thun wollte, lautet das Wort Jesu „ich gehe nicht hinauf auf dieses Fest" viel zu entschieden abweisend, als daß es nur einen Vorsatz bezeichnen könnte, der in etlichen Tagen möglicher Weise mit einem andern vertauscht wurde. Vollends abzuweisen, weil zu nahe an Sophistik grenzend, ist die Erklärung, welche das Präsens betont und ein *νῦν* hinzudenkt: jetzt nicht, aber in etlichen Tagen (Chrys., Beng. — non jam vobiscum, wiewohl mit Hinzufügung des

Digitized by Google

richtigeren Momentes: uti vos suadetis ut specter —, Lücke, Olsh., Thol., Stier IV, 332), oder οὐκ im Sinne von οὔπω nimmt (de W.), oder das Fest betont: Jesus habe nicht das Fest selbst (Lange) oder nicht in gesetzlich vorgeschriebener Weise (Ebr.) besucht. Die Antwort bestimmt sich nach der Aufforderung. Nicht zum Festbesuch als solchem hatten Jesum seine Brüder aufgefordert, sondern dieses Fest mit öffentlicher messianischer Selbstdarstellung zu besuchen. Dieß weist Jesus zurück; mit Wiederholung der vorhergehenden Worte (vgl. I, 24) jedoch so, daß er nicht bloß sagt: εἰς τὴν ἑορτήν, sondern mit Betonung ταύτην hinzusetzt (vgl. auch Godet). Nicht an diesem Fest wird er so wie sie meinen hinauf- und einziehn in Jerusalem. Das „so wie sie meinen" gibt der Zusammenhang mit Nothwendigkeit; und ταύτην enthält den Gegensatz, daß es wohl bei einem andern Feste geschehen werde, wenn gleich auch dann nicht gerade in ihrem Sinne. Unus jam proprie ascensus, ad pascha passionis, Domino erat propositus: de hoc per aenigma loquitur, Beng. Damit fällt nicht bloß jener Vorwurf des Porphyrius, sondern auch die Anklage Br. Bauers auf Jesuitismus oder Baurs auf Erdichtung, um den Schein der Selbständigkeit Jesu zu retten. Daß Jesu jener zukünftige Festbesuch vor der Seele steht, welcher die Entscheidung bringen soll, erhellt aus der Begründung: denn meine Zeit ist noch nicht erfüllt, welche Worte auf jene entscheidende Zukunft gehen. Nicht übel erinnert Godet an Jesu Antwort auf die Aufforderung seiner Mutter in Kana. Denn auch dort meint Jesus unter der „Stunde" die Zeit der entscheidenden Offenbarung in der Zukunft.

V. 9. So ließ denn Jesus die Festpilger und seine Brüder hinaufziehen zum Fest, während er selbst (αὐτός ℵ, αὐτοῖς B) noch in Galiläa blieb; dann erst macht er sich auch auf den Weg V. 10, der religiösen Verpflichtung nachzukommen, aber so daß er alles Aufsehen vermeidet.

Der erste Punkt also, welcher bei diesem Bericht in's Auge gefaßt sein will, ist, daß Jesus möglichst zu vermeiden

Digitized by Google

sucht, einen Konflikt mit Israel hervorzurufen. Der andere, wie er sich aus diesem Grunde jetzt noch nicht öffentlich in Jerusalem als den, der er ist, bezeugt, weil diese Bezeugung Konflikt hervorrufen würde. Der dritte ist dann, wie er aus diesem Grunde veranlaßt ist, still und verborgen nach Jerusalem zu gehn, wie aber eben darin sich zeigt, daß Israel dem Gericht des Unglaubens verfallen ist. Denn weil sie ihn nicht erkennen wollten, sollen sie ihn auch nicht erkennen können.

Dieses οὐ φανερῶς ἀλλ' ὡς (ὡς fehlt bei ℵ. D, ist aber sonst überwiegend bezeugt) ἐν κρυπτῷ V. 10 hat nun zwar Baur (S. 166 f.) und Hilgf. (S. 244) in wunderlicher Exegese von einer doketischen Gestaltsveränderung oder wenigstens als an Doketismus angrenzend (Baur, Neutest. Theol. S. 367) erklären und auch auf den Aufenthalt in Jerusalem ausdehnen zu dürfen geglaubt und hiefür noch auf die angeblichen Spuren 6, 19. 8, 59. 10, 39 verwiesen. Aber ganz willkürlich. Denn weder ist die Ausdehnung der angeblichen doketischen Gestaltsverhüllung oder -veränderung auch auf seinen Aufenthalt in Jerusalem irgendwie im Text, noch die Erklärung selbst irgendwie sprachlich in jenen Worten begründet. „Nicht offenbar vor der Menschen Augen, sondern wie man reist, wenn man im Verborgenen reisen und ankommen will, ging er nach Jerusalem." Er wird also menschliche Begegnung auf dem Wege und die Tageszeit bei seiner Ankunft vermieden haben. Von einem andern Weg (de W.), etwa durch Samarien (Wiesel u. Hgstb. nach Luk. 9, 51 f.), steht nichts im Text. Die Kombinirung dieser Reise mit Luk. 9, 51, wo Jesus Jünger, oder vollends mit 10, 1, wo Jesus die Siebenzig vor sich her sendet, ist ganz unhaltbar: denn diese Reisen waren φανερῶς ἀλλ' οὐχ ὡς ἐν κρυπτῷ. Diese Kombination beruht auf dem Mißverstand des angeblichen lukanischen Reiseberichts Kap. 9—18, während dieses mittlere Drittheil des lukanischen Evangeliums nicht ein Reisebericht, sondern eine Redezusammenstellung ist mit Hinzufügung der geschichtlichen Umstände, unter welchen die einzelnen

Digitized by Google

Worte gesprochen wurden. Aber auch nicht mit Matth. 19, 1 ist diese Reise zum Laubhüttenfest identisch (geg. Mey.). Denn wir haben keinen Grund anzunehmen, daß Jesus nicht von Jerusalem wieder nach Galiläa zurückgekehrt sei und dieses dann erst für immer verlassen habe, um den Winter über in Peräa zuzubringen. Denn Jesus verlegt ja mit der Reise zum Laubhüttenfest nicht etwa seine Wirksamkeit aus Galiläa nach Jerusalem, sondern er unterbricht jene nur, um nur eben dem Feste nicht völlig ferne zu bleiben. Wenn er nun aber so heimlich hinaufzieht und ankommt — was ist das anderes als ein Zeichen des Gerichts, dem Israel durch seinen Unglauben zu verfallen bereits angefangen hat? Der König des Himmelreichs, ihr König, kommt zu ihnen; aber ihr Unglaube nöthigt ihn, heimlich zu kommen.

V. 11. Diese Situation in ihrer Bedeutung erkennen zu lassen, dienen auch die Aeußerungen, welche angeschlossen werden V. 11—13. Denn daß das Suchen der Juden ein entschieden feindseliges sei, halte ich nicht für so ausgemacht, als es den meisten Exegeten scheint (vgl. de W., Lücke, Bg. Cr., Stier, Mey.). Die Juden allerdings sind wie auch sonst im Sinne der feindseligen Opposition, und nicht des ganzen Volkes (Hgstb.) gemeint. Aber das Suchen ist nur dadurch veranlaßt, daß man Jesum sonst an den Festen in Jerusalem zu sehen gewohnt war, während er sich dießmal nicht eingefunden hatte. „Wo ist jener?" *ἐκεῖνος* mit verächtlichem Ton —: er wagt wohl nicht mehr sich sehen zu lassen? Während diese in ihrem Urtheil über Jesus fertig sind, ist der *ὄχλος*, besonders die galiläischen Volkshaufen, schwankend **V. 12.** Beschäftigt haben sie sich alle mit ihm — *πολύς* —, aber sie wußten nicht was sie von ihm denken sollten. Die Einen erklären ihn für *ἀγαθός*, für einen, der es ehrlich meint, im Gegensatz zum Volksverführer, wofür ihn die Andern halten d. i. der nur seine Ehre u. s. w. sucht. Aber es war nur ein *γογγυσμός* (vgl. V. 32), ein halblautes Gemurmel, sermo non audens erumpere (Beng.). **V. 13.** Keiner jedoch redete frei öffentlich über ihn wegen

Digitized by Google

der, sie beherrschenden, Furcht vor den Juden. „Keiner", also nicht bloß die günstig (so gewöhnl.), sondern auch die abfällig urtheilenden (Bg. Cr., Brckr., Thol., Hgstb., Godet, Mey.). Denn so lange die Oberen sich nicht offiziell erklärt haben, man also der definitiven Entscheidung noch nicht sicher ist, scheint jedes, auch das abfällige, Urtheil nicht gerathen. Dieser Stand der Dinge, die Feindschaft der Oberen, die Unsicherheit des Urtheils und Furcht mit dem Urtheil herauszutreten beim Volke, dieß zeigt, daß Israel dem Gerichte entgegengeht.

V. 14—39. Soweit, und nicht wie gewöhnlich (auch Godet) bis V. 36, wird dieser Abschnitt auszudehnen sein. Denn V. 37 ff. gehört zur vorhergehenden Verkündigung, während V. 40 ff. mit den V. 45 ff. erwähnten Aeußerungen über Jesus zusammengehört.

Daraus, daß ihn die Juden am Fest erwarten, erkannten wir, daß es seine Gewohnheit war, zu den Festen nach Jerusalem zu gehen. Aus diesem Grunde ging er auch jetzt hinauf. Denn er durfte seinen Gegnern nicht den Triumph bereiten, daß sie ihn den Massen als einen darstellen konnten, der sich fürchte zu kommen, der also kein gutes Gewissen und kein Vertrauen zu Gott und dessen Unterstützung seiner Sache habe. **V. 14.** Als das Fest bereits in der Mitte war, also etwa am 4. Tage (vgl. oben die Schilderung des Festes). Wenn diese Reise in das Jahr 782 a. u. c. oder 29 aer. Dion. gehört, so fiel das Fest auf den 11. bis 19. Oktober, und der 4. Tag auf einen Sabbath (Wiesel, evgl. Syn. S. 309). Doch ist diese Annahme nicht nöthig, da in der Festzeit jeden Tag im Tempel Opfer dargebracht wurden und das Volk versammelt war (vgl. Lichtenstein Lebensgesch. Jesu S. 294). Daß Jesus schon vorher, verborgen, in Jerusalem gewesen und nur jetzt erst im Tempel aufgetreten sei (Mey. mit Berufung auf V. 10), wird schwerlich anzunehmen sein. Eine frühere Anwesenheit mit Verborgenheit hätte keinen Zweck gehabt. Der Evangelist zieht die Erzählung zusammen, indem er Jesum gleich in den Tempel führt. Denn

Digitized by Google

Jesus konnte nicht schweigend in Jerusalem verweilen. Er will die Gelegenheit des Lehrens benutzen, doch so daß er den Konflikt nicht geradezu provocirt, aber auch nicht aus Furcht ihm ausweicht. So hat er denn nicht direktes Selbstzeugniß abgelegt, sondern seiner Verkündigung eine allgemeinere Gestalt gegeben, wie wir aus **V. 15** sehen. Denn wenn die Juden, auch hier die Vertreter der Opposition, sich verwundern, daß er *γράμματα* d. h. nicht die Alttest. Schrift, sondern literas die — theologische — Wissenschaft (Ap.-Gesch. 26, 24) kenne, welche freilich Schriftgelehrsamkeit war, ohne gelehrten Unterricht genossen zu haben, so sehen wir daraus, daß sein Vortrag sich auf Auslegung der Schrift beschränkt haben wird, doch wohl von Seiten ihres weissagenden Inhalts. So vermied er was er vermeiden wollte und erfüllte doch seinen Beruf als Prophet Israels, zugleich seine Selbstbezeugung vorbereitend.

Drei Sätze der Selbstverkündigung bilden den Inhalt des Folgenden. Seine Lehre sei vom Vater; denn bloß des Vaters Willen vollziehe er und sei darum untadelig: so V. 15—24. Er selbst auch sei vom Vater gesandt und von ihm her V. 25—31. Und zum Vater gehe er wieder, und zwar durch die Schuld der Juden in Kürze, denen, die ihn jetzt nicht annehmen wollen, zum Gericht, aber denen, die glauben, zum Segen: V. 32—39. So gliedert sich dieser Abschnitt in einfacher Weise sowohl dem Inhalt als der äußern Form nach. Durch ein Bedenken der Juden ist jede dieser Aussagen hervorgerufen.

Das Wort der Juden V. 15, welches Jesum zu seiner ersten Aeußerung veranlaßt, werden wir nicht als böswillige Infragestellung seiner Lehrberechtigung (Brckr.) nehmen dürfen. Denn wie hieße es dann *ἐθαύμαζον* und *πῶς οἶδεν* statt *ἐγόγγυζον* und *διδάσκει*? Es ist die Macht seines Wortes, welche auch seinen pharisäischen Gegnern dieß Wort unwillkürlichen Staunens abnöthigt (Mey.). Daß er nicht durch ihre Schulen gegangen sei, wie etwa später Paulus bei Gamaliel, wußten die Schriftgelehrten jedenfalls und sahen

Digitized by Google

sie auch an seiner Lehrweise, vgl. Matth. 7, 29. **Non usus erat schola. Character Messiae**, Beng. Und doch müssen sie ihn als Schriftgelehrten anerkennen! Aber es ist eine sittlich werthlose Bewunderung, welche nicht vom Inhalt seiner Lehre sich erfassen läßt, sondern nur das Räthsel des Ursprungs sich vorlegt. Statt daher sich jene ihrem Gewissen abgenöthigte Anerkennung eine Führerin zur Anerkennung des Geistes und der Person Jesu sein zu lassen, dient sie ihnen nur dazu, sich erst recht gegen diesen Unberechtigten zu sperren. Der Fortschritt der Geschichte, zu dem wir somit geführt werden, ist die allmäliche Verstockung der Juden wider die ihrem Wissen und Gewissen sich bezeugende Wahrheit, und damit auch das Gericht der Verstockung. Das wird uns erklären, warum im Verlauf der Herr sie geradezu Teufelskinder nennen kann.

V. 16. An die unwillkürliche Anerkennung, also an die Manifestation des Gewissens, knüpft Jesus in seiner Erwiderung an, um jene zur positiven Anerkennung seiner Lehre und seiner selbst überzuleiten. Das Wort von seiner Lehre V. 16 sind sie eben jetzt zu verstehen und anzunehmen durch die Wirkung seiner Schriftauslegung fähig gemacht, weil dieses die einzig mögliche Lösung des Problems ist, bei dem sie angelangt waren. Aus dem Gegensatz zu ihrer Frage erklärt sich Jesu *οὐκ ἔστιν ἐμή*. Jene hatten ihn in der Bedingtheit des menschlichen Seins, die er mit Allen theilte, gefaßt. So meint sich nun auch Jesus und leugnet diese Menschennatur als Quelle seiner Lehre. Denn hat er, was er lehrt, nicht von Andern gelernt, so könnte er es, menschlich, nur selbst erfunden haben. Was wäre damit wesentlich geändert und wie daraus der Eindruck seines Wortes genügend erklärt? Dem menschlichen Ursprung, auch in der Gestalt der Originalität, stellt Jesus den göttlichen gegenüber; vgl. 8, 28. 14, 24. Denn vom Ursprung und nicht vom „Gehalte und Gepräge seiner Lehre" (de W.) spricht Jesus zunächst. Aber freilich ist durch jenen auch dieser bestimmt. **Pater me docuit.** „Wenn man menschlich davon reden darf, so hat der

Digitized by Google

himmlische Vater ihm ein collegium privatissimum und zwar über keinen Autoren gelesen" Beng. bei Wächter in den Beitr. zu Beng. Schrifterkl. 1865 S. 125.

Solche Erkenntniß zu gewinnen hilft nur der sittliche Weg V. 17. Es muß dem θέλημα Gottes das θέλειν des Menschen entsprechen. Suavis harmonia. Voluntas coelestis excitat primum voluntatem humanam: deinde haec illi occurit, Beng. Der Weg der Erkenntniß ist der des Gewissens; denn am Willen liegt es (vgl. Stier IV, 338). Der Wille, das Herz ist durchweg entscheidend. Wir wollen nicht wie wir denken, sondern wir denken wie wir wollen. Man muß den Willen Gottes thun wollen, wenn man über die Frage der Lehre Jesu und ihres Ursprungs zur sicheren Erkenntniß kommen will. Was ist das für ein Wille Gottes, den Jesus hier meint? Man hat an den Willen des Schöpfers, wie er allen Menschen im Gewissen kund ist, vgl. Röm. 1, 19 ff. u. ähnl. als die Voraussetzung der Heilsoffenbarung und des Heilsverhältnisses — mein joh. Ev. 1. Aufl., Godet, wenigstens mit eingeschlossen von Mey., Stier u. A. —, oder an die Offenbarung Gottes im A. Test. (Beng., Thol., Hgstb.), oder an die von Christo erhobene Forderung des Glaubens — fides praecedit intellectum — (so Aug., Luth., Lampe lex fidei, u. A.), etwa an einen „Glauben auf Probe" gedacht. Aber der Glaube kann nicht Voraussetzung der Gewißheit des göttlichen Ursprungs der Lehre Jesu sein, da er ohne diese gar nicht stattfinden kann. Gegen jene Erklärungen aber spricht, daß nicht von Gott überhaupt, sondern von dem, der Christum „gesandt hat", die Rede ist, also von der neutestamentlichen Offenbarung. Also wird man es auch nicht allgemein von allen Offenbarungsstufen und =Formen zusammen verstehen dürfen (so bes. Mey.). Aber es ist nicht vom bestimmten religiösen Inhalt der neutestamentlichen Offenbarung die Rede, wie er Gegenstand des Glaubens ist, sondern von derselben nur eben als Willensäußerung Gottes an den Menschen, welcher das Willensverhalten des Menschen entsprechen muß. Nicht auf θέλημα, sondern auf θέλειν

Digitized by Google

liegt der Nachdruck. Man muß wollen, man muß zur Offenbarung Gottes in Christo innerlich die rechte sittliche Stellung einnehmen, wenn man zur Glaubensgewißheit und -erkenntniß kommen will. Wie an den entsprechenden früheren Stellen (vgl. zu 3, 21. 6, 44) betont Jesus die sittliche Wurzel des Glaubens. Vgl. meine Lehre vom freien Willen S. 420: „Auch hier ist von einem inneren sittlichen Willensverhalten gegenüber der Heilsoffenbarung, nicht abgesehen davon und außerhalb ihres Gebietes, die Rede; von einem Willensverhalten also, welches diese Heilsoffenbarung selbst zur Voraussetzung hat, wobei es allerdings außer Betracht bleibt, wie es zu einer solchen Willensrichtung komme". Ein solcher wird erkennen, ob (*πότερον* — *ἤ* klassisch, nur hier im N. Test.) Gott oder er selbst, isolirt für sich gedacht, die Quelle seiner Lehre ist.

V. 18 beweist nun, daß jenes der Fall ist. Denn Ziel und Ursprung entsprechen einander. Wer nur von sich aus redet, hat auch nur sich im Sinne und zum Ziele. Syllogismus: qui a se ipso loquitur, suam quaerit, falsus et injustus, gloriam; atqui Jesus non suam, sed enim Patris, a quo missus est, gloriam quaerit. Ergo Jesus non loquitur a se ipso, sed verus et fide dignus est, Beng. Denn was ein jeder der sehen will an ihm wahrnimmt, ist seine reine Hingabe an den Beruf, worin sich zeigt, daß es ihm nicht um eitle Ehre, sondern ausschließlich um die Sache Gottes zu thun ist. Das ist es gewesen, worin ihm seine Brüder Unrecht gethan, daß sie ihn für *φιλόδοξος* hielten, da sie doch das Gegentheil leicht an ihm hätten erkennen können. Jesus spricht einen allgemeinen Satz aus (*ὁ δὲ ζητῶν* u. s. w.), um den Schluß zu ziehen, aber so, daß dieser Satz nur auf ihn Anwendung finden kann. *Ὁ ζητῶν τὴν δόξαν τοῦ πέμψαντος αὐτόν*: duo hic includuntur: missum esse, et gloriam eius qui misit quaerere. Hoc illius criterium. *Οὗτος*, hic demum, *ἀληθής* verus et pro vero habendus. Beng. Dieß nun, daß er nur des Vaters *δόξα* sucht, ist unleugbar: so folgt also das Andere nothwendig, daß er

Digitized by Google

nämlich Wahrheit redet, und überhaupt nichts Unrechtes in ihm ist.

V. 19. Dem nun stellt er das Verhalten der Juden zu dem im Gesetz ihnen geoffenbarten Willen Gottes gegenüber, ohne daß also nöthig ist eine Zwischenrede oder Zwischenhandlung (Olsh.) anzunehmen. Wie viel weniger Recht haben sie daher, ein Verwerfungsurtheil über ihn auszusprechen oder gar vollziehen zu wollen. Hat euch nicht Moses das Gesetz gegeben? Und keiner von euch thut das Gesetz. Denn so ist zu interpungiren, daß das erste Fragezeichen schon hinter das erste τὸν νόμον gehört, wodurch der zweite Satz um so gewichtiger wird. Von der Vertheidigung wendet sich Jesus zur Anklage. Moses ist mit Betonung gesagt: der Knecht Gottes, durch den sie also das Gesetz als Offenbarung des Willens Gottes empfangen haben — was vom ganzen Gesetz und nicht bloß von einem Theil desselben, etwa vom 5. Gebot oder vom Sabbathgebot (so Godet) gemeint ist —. Daß Keiner von ihnen den Gesetzeswillen Gottes erfüllt, spricht er als unfragliche Thatsache aus. Wie können sie, die Gesetzesübertreter, also sich als Anwalte des Gesetzes wider ihn den vermeintlichen Sabbathbrecher aufwerfen, dessen Thun doch die Erfüllung des Willens Gottes ist? Was sucht ihr mich zu tödten? Es ist ein Thun der Liebe, wenn Jesus den Juden ihren Mordanschlag gerade heraussagt, ob sie vielleicht vor ihrem eignen Gedanken erschrecken und so von ihm lassen möchten.

V. 20. Aber die, welche damit umgehen, wollen von ihrem Vorhaben jetzt nichts wissen, und lassen deßhalb die andern, welche wirklich nichts davon wissen, für sich reden. Ein Wort des Wahnsinns dünkt dem Haufen dieß Wort Jesu, nur erklärlich, wenn ein Dämon seiner Phantasie solche Schreckbilder vorhalte, an denen in Wirklichkeit nichts ist. Jesu Antwort **V. 21** läßt die Worte des ὄχλος V. 20 scheinbar außer Betracht, beantwortet sie aber indirekt, indem er die Befremdeten an jene Handlung 5, 2 ff. erinnert, welche ihrer Aller Verwunderung, der Juden Mordgedanken hervor-

Digitized by Google

gerufen. Hierosolymis videntur alii fuisse insidiatores, alii id scisse V. 25, et ii qui hic loquuntur ab iis fuisse remotiores, nec tamen intus meliores. Jesus ostendit, se profundius eos nosse, et hoc radio eos penetrat, Beng. Ein Werk nur hat er in Jerusalem gethan, seitdem er nämlich dieß und Judäa verlassen und dagegen Galiläa zum Schauplatz seiner Wirksamkeit gemacht; denn vorher that er mehr 2, 23. Dieses ἓν ist also den vielen in Galiläa entgegengesetzt. Es ist die Krankenheilung am Sabbath gemeint. Diesen vermeintlichen Sabbathbruch konnten sie ihm nicht vergessen noch vergeben. Er bildete den Ausgangspunkt der Feindschaft (vgl. I, 440 f.). Demgemäß ist auch θαυμάζετε zu verstehen. Es ist nicht Bewunderung, sondern die Verwunderung, das Befremden und der Anstoß, daß er so etwas am Sabbath hat thun können. Dieß war allgemein: πάντες. Ἓν und πάντες entsprechen einander. Die eine That hat so allgemeines Befremden hervorgerufen. Aber sie sollen nur bedenken, welche Stellung die Beschneidung zum Sabbath einnimmt: so werden sie auch das Verhältniß seines Heilwunders zum Sabbath recht verstehen.

Diesen Gedanken führt V. 22 f. aus. Es wird aber διὰ τοῦτο (von א mit Unrecht weggelassen) nicht zu θαυμάζετε (so fast alle Neueren, auch Hgstb. u. Godet), sondern zum Folgenden zu ziehen sein (z. B. Chrys., Beng., Mey.), der gewöhnlichen Weise des Joh. gemäß vgl. 5, 16. 18. 6, 65. 8, 47. 10, 17 u. A., während es bei jener Verbindung überflüssig nachschleppen würde. Aber nicht als Frage ist dann V. 22 zu fassen, so daß διὰ τοῦτο auf θαυμάζειν zurückblickt: „deßhalb, daß ihr euch über meine Sabbathheilung so anstellen sollt, hat euch Moses die Beschneidung gegeben und beschneidet ihr u. s. w.?“, wobei dann οὐχ ὅτι — πατέρων Parenthese ist (so Mey. früher), sondern in ganz einfacher Weise schreitet der Satz vorwärts, indem οὐχ ὅτι Korrelat von διὰ τοῦτο ist (Cyr., Beng., Mey.). Der Grund wird doppelt, nach joh. Weise zuerst negativ, dann positiv angegeben (vgl. I, 42). Die Beschnei-

dung, welche Moses anordnete, gab er nicht als Ausfluß der mosaischen Gesetzesordnung, sondern als eine Ordnung von den Vätern her. **Amplificatur dignitas circumcisionis, respectu sabbati, quo illa fit antiquior adeoque potior** (Beng.). Jesus nennt aber die Väter, nicht Abraham; denn er will nicht Abraham mit Moses, **sed ipsas oeconomias, Mosaicam et Patriarchalem, inter se conferre. Non hic de personarum, sed de temporis agebatur praerogativa** (Lampe II. S. 328). Deßhalb steht jene höher als der Sabbath. Also nicht etwa bloß die Heiligkeit jenes Brauchs soll verschärft hervorgehoben (z. B. Mey.), noch weniger aber die geringere Heiligkeit der Beschneidung, weil sie „nur eben eine alte Ueberlieferung war" (Godet, auch Bg. Cr., Ewald) bemerklich gemacht werden — was ganz unmöglich ist —; ebensowenig ist es nur eine historische Bemerkung Jesu (Thol., Hgstb.) oder des Evangelisten (Lücke), die ganz überflüssig wäre. Noch auch soll durch die eine Ausnahme die Relativität des Sabbathgebotes bewiesen werden (so gewöhnl.). Sondern die beiden Oekonomien, die altpatriarchalische und die mosaische, also doch wohl (geg. Mey.) die der Verheißung und des Gesetzes stellt Jesus einander gegenüber, wie Paulus Gal. 3, 17. Denn Beschneidung ist das Zeichen des Verheißungsbundes, welcher dem Zeichen des sinaitischen Bundes vorgeht, das Zeichen der Heilsgemeinschaft mit Gott. Denn erst „mittelst der Beschneidung wird ein Mensch in den Bund aufgenommen, innerhalb dessen erst die Segnung der Sabbathsruhe ihm zu Theil werden kann." (Besser und Burger in ihren populären Auslegungen nach Lampe's Vorgang). Deßhalb geht die Beschneidung, in das Gesetz aufgenommen, dem Sabbath voran. Deßhalb wird, wenn der achte Tag auf einen Sabbath fällt, am Sabbath die Beschneidung vollzogen („einer der zahlreichen Züge, welche beweisen, daß der vierte Evangelist die jüdischen Verhältnisse genau kennt" Schürer Neutest. Zeitgesch. S. 489. Mein joh. Ursprung S. 136), damit das Gesetz Mosis, das die Beschneidung am 8. Tage gebietet, nicht gebrochen werde **V. 23**. Denn *ἵνα μή* ist bei seiner

Digitized by Google

Bedeutung zu belassen und nicht sprachwidrig in „ohne daß“ (z. B. Beng., Bäuml.) umzudeuten. Wie können sie also ihm zürnen, daß er einen ganzen Menschen am Sabbath gesund gemacht hat?

Mit der Beschneidung vergleicht Jesus seine That, daß er *ὅλον ἄνθρ. ὑγιῆ ἐποίησεν*. Das kann nun nicht ein Gegensatz sein wie von Verwundung und Heilung (Kling Stud. u. Kr. 1836. S. 157 f.); denn Jesus stellt ja seine That in eine Kategorie mit der Beschneidung. Aus demselben Grunde ist auch der Gegensatz des gesetzlichen und des menschlichen Interesses (Bg. Cr.) unstatthaft. Die Kategorie ist aber weder durch die der Beschneidung folgende Heilung (Lampe), da nicht von dieser, sondern von der Beschneidung die Rede, noch durch den medicinischen Zweck (Lücke), an den weder Gesetz noch Jude dachte (vgl. Keil Archäol. I, 309. 310 f.), angezeigt, sondern durch die heilsgeschichtliche Bedeutung der Beschneidung. Sie hat eine Beziehung auf das Heil des Menschen, aber nur nach einer speziellen Seite desselben, sofern nämlich sein Leib der Fortpflanzung dient und gerade hier der Reinigung bedürftig ist (vgl. Hofm. Weiss. I. S. 100. Baumgarten theol. Comm. I, 200 f. Delitzsch Gen. 4. Ausg. S. 327 f. Keil a. a. O.). Jesus dagegen hat den ganzen Menschen gesund gemacht, nämlich sein ganzes Leibesleben in den rechten Stand gebracht. Denn auf den Leib, und nicht auf Leib und Seele (z. B. Beng., Olsh.) ist *ὅλον ἄνθρ.* zu beziehen. Aber es will diese leibliche Heilung in ihrer rechten Bedeutung gefaßt sein. Sie ist ein wahres Heil gewesen, sofern sie dem Menschen Mittel zur Aneignung des wesentlichen Heils sein konnte und wollte (vgl. zu 5, 11. 14 f.), und zugleich Darstellung dieses wesentlichen Heils selbst sein sollte. Somit steht also diese Heilung mit der Beschneidung in einer Kategorie, gehört also auch zur Heilsoffenbarung Gottes, zum Kreise des Evangeliums, welches über dem Gesetze ist, und ist somit am Sabbath statthaft, ja Pflicht, so gut wie die Beschneidung. Daher kann Jesus den Juden vorwerfen V. 24, daß sie die Sache

Digitized by Google

nur nach dem äußern Schein, nicht nach ihrem Wesen und ihrer Bedeutung beurtheilen. *Κατ' ὄψιν* bezeichnet nicht das Angesicht Christi, „ohne Gestalt und Schöne", im Gegensatz zu dem strahlenden Antlitz Mosis (Hgstbg.), abgesehen von den willkürlichen Eintragungen schon deswegen nicht, weil *ὄψις* ohne Artikel steht (wie 11, 44. Apok. 1, 16, worauf sich Hgstbg. daher mit Unrecht beruft), sondern wie auch sonst: das vor Augen liegende, in die äußere Erscheinung fallende. Nach dieser Außenseite konnte Jesu Heilung als Sabbathbruch erscheinen, aber ganz anders mußte man urtheilen, wenn man die Sache selbst ins Auge faßte. Sondern das in diesem Falle gebührende gerechte Gericht richtet. *Κρίσιν κρίνειν* in der dem Hebräischen geläufigen Weise der Wiederholung des Nomens im Verbum (vgl. I, 51). Wenn der Aorist *κρίνατε* (א) statt des Präsens *κρίνετε* (B. D. L.) zu lesen ist, was jedoch zweifelhaft, so bekommt der Ausdruck etwas peremtorischeres. Denn der Aorist bezeichnet das sofort zu Geschehende (Winer §. 43, 3, a. 7te Aufl. S. 293 f.). Dieß scheint aber hier weniger passend.

Daß Jesus und die Juden an eine Handlung denken, welche doch schon vor geraumer Zeit geschehen ist, kann nur den wundern, der für's erste übersieht, in welchem Grade die Erscheinung und das Thun Jesu die Gemüther der Juden beschäftigt hat, und wie einzelne Handlungen desselben in Jerusalem um so eher sich in Erinnerung erhalten mußten, je seltener seine Erscheinung in Jerusalem war; und zum andern nicht bedenkt, daß ein Sabbathbruch in den Augen eines Israeliten nichts Geringeres als ein todeswürdiges Verbrechen war.

Jesus geht also, wie wir sahen, in seiner ganzen Exposition davon aus, daß wie in seiner Lehrverkündigung, so auch in seinem Thun es ausschließlich des Vaters Wille sei, den er zum Vollzug bringe, wie also seine ganze Selbstdarstellung in beiden Beziehungen von Gott aus bestimmt sei und stamme. Das wendet er dann so, daß er seine Gegner

Digitized by Google

der Nichtberechtigung ihres Verhaltens und ihrer Gesinnung gegen ihn überführt.

So geht denn die Rede von seinem Thun zu seiner Person über. **V. 25.** Von seiner freimüthigen Selbstverantwortung nehmen welche Anlaß (*οὖν*) sich über ihn auszusprechen. Sie sind als Bewohner der Hauptstadt charakterisirt, unterschieden sowohl von den Häuptern des Volkes, deren Mordpläne sie kennen, ohne dabei betheiligt zu sein, als von den galiläischen Haufen, welche mit jenen Plänen der Oberen unbekannt sind. So klar, sehen wir, steht dem Evangelisten die Situation in seiner Erinnerung vor Augen (vgl. I, 241 u. Joh. Ursprung S. 141). **V. 26.** Da jene um die Gedanken ihrer Oberen wissen, so verwundern sie sich, daß man Jesum so frei offen reden läßt, ohne ihm zu widersprechen. Doch nicht etwa wirklich haben die Obersten, die Archonten d. h. die Mitglieder des Synedriums erkannt, daß dieser — *ἀληθῶς* nach *ἐστιν* ist zu streichen — der Messias ist? *Μή* in Fragen, bei denen eine verneinende Antwort vorausgesetzt wird: doch nicht? Diese Frage wird nur aufgeworfen, um sofort als eine Unmöglichkeit abgewiesen zu werden. **V. 27.** Aber diesen wissen wir wo er her ist; wenn aber der Messias kommen wird, so wird Niemand wissen wo er her ist. Die Herkunft des Messias, nämlich nicht seine davidische Abstammung, sondern seine nähere Familienzugehörigkeit sollte nach jüdischer Meinung unbekannt sein, er sollte aus der Verborgenheit hervorgehen (vgl. Schürer Neutest. Zeitgesch. S. 585. Joh. Ursprung S. 136); wohl auf Grund von Mal. 3, 1: plötzlich wird kommen u. s. w. Jesu Herkunft aber, von Maria und Joseph, glauben sie zu gut zu kennen, als daß dieser der Messias sein könnte.

Dieß gibt Jesu Veranlassung **V. 28** laut rufend — — *ἔκραξεν*, denn es handelte sich um ein wichtiges Zeugniß; clamores quos edidit magnas habuere causas, Beng. — im Tempel lehrend seine Stimme zu erheben. Diese Einführung des Zeugnisses Jesu durch den Evangelisten will den Eindruck des *παῤῥησίᾳ λαλεῖ* V. 26 verstärken. Gekommen

Digitized by Google

war in seinen Tempel der Herr (Mal. 3, 1). Sowohl mich kennet ihr, als auch wisset ihr wo ich her bin? Sie wußten von seiner Lehre nicht, wo er sie her habe, wenn sie sich auch einbildeten, daß er sie etwa selbst erfunden haben möge; so wußten sie auch von seiner Person nicht, wo sie her sei, wenn sie sich auch einbildeten es zu wissen. Um jener Einbildung willen nahmen sie jene, um dieses vermeintlichen Wissens willen, nahmen sie diese nicht an. Sie meinen Jesu Spuren rückwärts bis zum Anfang zu kennen: während der Messias durch den wiedererstandenen Elias eingeführt plötzlich hervortreten werde, so daß man bloß sagen könne, er sei da, aber nicht, auf welchem Weg er gekommen. Sollte ihnen nun Jesus jenes Wissen, das sie zu haben vermeinen, zugestehen? Wie kann er in einem Athem sagen, sie kennten seinen Ursprung, und sie kennten den Vater nicht, von dem er her sei? So wird also Jesu Antwort auf keinen Fall „einfacher Ernst“ (vgl. de W.), ebensowenig wirkliches „Zugeständniß“ (Mey., auch Beng.) sein können. Der Ironie aber, welches von Luther und Calvin bis Lücke, Thol., Stier IV, 354 und selbst Godet die vorwiegende Erklärung ist, glaube ich mit Grot. und Lampe die interrogative Fassung vorziehn zu müssen. Ironia numquam usum invenias dominum, Beng. Allerdings (Bg. Cr.) liegt nicht in καί diese Bedeutung — eine Annahme, die weder angeht noch nöthig ist —; aber κἀμέ steht dieser Fassung auch nicht entgegen, wie Stier behauptet. Durch die Zusammengehörigkeit der beiden καί sind die beiden Sätze in eine causale Beziehung zu einander gesetzt. Denn in und mit dem einen glauben sie auch das andere zu wissen. Deßhalb kann es Jesus so umdrehen, daß er mit dem zweiten auch das erste ihnen abspricht. Denn zunächst kehrt er sich gegen das πόθεν (Bg. Cr.). Καί u. s. w. et tamen a me ipso non veni, ut vos putatis, Beng., jenes charakteristisch johanneische καί I, 41 f. Sein Beruf stammt von einem andern, von einem, der ein rechter ist, nicht: ein wahrer, verax, ἀληθής (geg. Cyr., Chrys., Theophyl., Euthym., Lpe., Bg. Cr.,

Stier), sondern ein wirklicher (ἀληθινός bezeichnet die Realität der Idee), nämlich Sender. Denn das Subjekt zu diesem Attribut liegt in ὁ πέμψας, ist also πέμπων (Mey). Denn ἀληθινός ist als Attribut gemeint und nicht absolut, so daß es Bezeichnung Gottes als des wahren sein könnte (Olsh., Hgstb.), in welchem Falle es aber dann wenigstens den Artikel haben müßte. Diesen kennen sie nicht, trotz aller ihrer vermeintlichen Wissenschaft und Zugehörigkeit Gottes, weil sie nicht in ethischer Gemeinschaft mit ihm stehen; darum kennen sie also ihn selbst auch nicht. V. 29. Er aber kennt ihn auf Grund des Gemeinschaftsverhältnisses, in dem er zu ihm steht. Denn von ihm bin ich und jener hat mich gesandt. Seiner Person wie seinem Beruf nach ist er von ihm her. Sein Verhältniß zu Gott ist also nicht bloß ein in seiner göttlichen Sendung enthaltenes, sondern ein wesentliches. Denn παρ' αὐτοῦ εἰμί muß etwas über die Grenze des Folgenden hinaus- nnd demselben als Voraussetzung vorangehendes und zu Grund liegendes bezeichnen. Den absoluten Beruf Gottes an die Menschheit hat er nur darum überkommen, weil er der vom Vater Seiende ist. Das ist also die rechte Erkenntniß des πόθεν. Seinem Sein wie seinem Beruf nach ist er vom Vater. So faßt Jesus in koncentrirtester Weise in diesen beiden Worten sein ganzes Selbstzeugniß zusammen.

Die beiden folgenden Verse V. 30 f. schildern mit zwei Worten die ganze Situation. Je mehr die Juden durch das innere Zeugniß des Gewissens überwiesen sind, um so mehr (οὖν) wächst nur ihr Widerspruch, Haß, Mordverlangen. Wie sich nun hierin das Gericht der Verstockung zeigt, dem sie mehr und mehr verfallen, so zugleich auch, daß sie nicht thun dürfen, wie sie wollen, sondern daß Jesu Geschichte nach Gottes Heilswillen verläuft. Denn seine Stunde war noch nicht gekommen. Vgl. hiezu I, 135 f. Nicht ihr Gewissen (Hgstb., Godet) hielt sie zurück, sondern die Scheu vor dem Ansehn, das Jesus genoß. Aber darin waltete die Hand Gottes, welche die letzte Entscheidung noch hinausschob. Der Feindschaft der Juden steht V. 31 gegenüber der Glaube

Digitized by Google

der Massen. Im Unterschied von der Stellung der Worte im text. rec.: *πολλοὶ δὲ ἐκ τοῦ ὄχλου ἐπίστευσαν*, und in א. D: *π. δὲ ἐπίστ. ἐκ τ. ὀ.* stellt B die letzten Worte voran: *ἐκ τ. ὀ. δὲ πολλ. ἐπίστ.*, wodurch der Gegensatz der galiläischen Volksmassen zu den Häuptern entschiedener, und der Situation entsprechend, hervortritt. Das einleitende *ὅτι* vor *ὁ Χριστός* wird nach א. B. D. L. u. s. w. wegzulassen sein. Statt *μήτι* ist nach den Handschr. zu lesen *μή*, und *τούτων* nach *σημ.* zu streichen — ein unnöthiger erklärender Beisatz. *Ποιεῖ* aber statt *ἐποίησεν* (B), wohl zu wenig bezeugt (א. D), scheint eine Korrektur, welche leicht erklärlich ist, da die Zeit der Wunderwirksamkeit Jesu noch dauerte. Sie hatten seine galiläischen Wunder wohl zum Theil selbst mit gesehen. Auch der Messias, meinen sie, kann nicht mehr Zeichen thun. Also wird es Jesus sein. Wie wenig dieser Messiasglaube der Galiläer sittlich werth war, ist daraus zur Genüge zu erkennen, daß sie ihn auf die Zahl der Wunder Jesu gründen. Da war es denn natürlich, daß dieser Glaube der Massen nicht zur Macht ward, welche die feindseligen Operationen der geistlichen Obrigkeit unmöglich machte. Nur etwas hinausgeschoben konnte ihre Ausführung werden; am Ende mußten vor der Konsequenz die Schwankenden nothwendig sich beugen.

Hieran reiht sich der Satz der Verkündigung Jesu **V. 32—39**, welcher zu einer Verkündigung des Gerichts wird. Auf Betrieb der Pharisäer war ein Haftbefehl des Synedriums beschlossen (**V. 32**). Denn dieses haben wir unter den *ἀρχιερ. κ. οἱ Φαρ.* zu verstehen. Gewöhnlich zwar werden als Beisitzer dieses aus 71 Mitgliedern bestehenden obersten Gerichtskollegiums *ἀρχ.*, *πρεσβύτεροι* und *γραμματεῖς* genannt. Hier sind neben den *ἀρχ.* die betreffenden Mitglieder nicht nach ihrem Stande, sondern nach ihrer religiösen oder theologischen Richtung charakterisirt, entsprechend dem Anlaß (durch Pharisäer) und dem Zweck, Unterstützung beim Volk zu finden, bei welchem die Pharisäer sich viel größeren Ansehens erfreuten als die Sadducäer, deren Richtung die *ἀρχ.* angehörten. Unter den letzteren werden wir, wie Schürer nachgewiesen hat (Stud.

Digitized by Google

u. Krit. 1872, S. 593—657 u. neutest. Zeitgesch. S. 420 f.), nicht wie man gewöhnlich annimmt die Vorsteher der 24 Priesterordnungen, sondern die eigentlichen Hohenpriester, sowohl die früheren als die fungirenden, und die übrigen Glieder der hohenpriesterlichen Familien, welche Mitglieder des Synedriums waren, zu verstehen haben. Ehe der Evangelist den Erfolg des Haftversuchs berichtet, bringt er zwei Aeußerungen Jesu, welche durch den Stand der Sache, speziell durch die Gegenwart der Gerichtsdiener, die wir uns anwesend zu denken haben, veranlaßt waren. Zunächst das Wort Jesu **V. 33**, daß er zum Vater gehe, der ihn gesandt hat. Er geht zum Vater, weil er von ihm gekommen. So eigentlich wie jenes muß auch dieses sein. Für die Juden aber hat es die Bedeutung, daß er ihnen dann genommen, und somit der Weg des Heils ihnen entzogen ist. Dieß sagt er ihnen mit den Worten: *ζητήσετέ με καὶ οὐχ εὑρήσετε* u. s. w. **V. 34.** Zur Zeit des Gerichts, das um Jesu Verwerfung willen über Israel kommen muß, werden sie in der Angst der Seele den verworfenen Jesus suchen — nicht bloß den Messias — und ihn nicht finden können. So auch Mey. richtig gegen Lücke, de W. u. A., welche das Ganze nur als Bezeichnung der gänzlichen Trennung fassen. Sie werden ihn suchen, aber werden nicht zu ihm gelangen können — fährt Jesus fort. Denn er wird bei Gott sein (*εἰμί*, nicht *εἶμι*, wie Beng., was dem N. T. fremd ist), sie aber nicht bloß auf Erden, sondern auch in der Gottverlassenheit, in der Gottesferne des Gerichts. Denn ein Wort der Gerichtsverkündigung ist dieses Wort, voll Tragik.

Wenn die Juden dieß Wort Jesu nicht verstehen **V. 35** f., so ist das vorwiegend Böswilligkeit, welche das Gericht nicht verstehen und sich gestehen will, das ihr deutlich genug angekündigt worden ist. Denn was *πρὸς τὸν πέμψαντα* V. 33 heißt, konnten sie wissen. Diese Bezeichnung des Ziels aber um V. 35 willen für johanneischen Zusatz zu halten (Mey.), sind wir nicht berechtigt, da ja dann der Evangelist seine Erzählung selbst unverständlich gemacht und verdorben hätte. Es kann also die Frage der Juden nicht ernstlich gemeinte

Digitized by Google

Konjektur sein (Mey.). Dieß bestätigt sich auch durch die Vergleichung von 8, 22, welches Wort nur eine Steigerung des unsrigen ist. Es ist noch nicht der offene Hohn wie an jener Stelle, sondern Verstellung, welche thut, als könnte sie Jesu Wort nicht verstehen. Wohin will dieser *οὗτος* verächtlich: dieser da, gehen, da — denn so wird mit Mey. *ὅτι* einfach zu verstehen sein — wir, *ἡμεῖς* mit B gegen א, nicht ohne gegensätzliche Betonung zu Jesus, ihn nicht finden werden, werden finden können? Doch nicht unter die Zerstreuung (der Juden) unter den Hellenen — denn so ist der Genit. *τῶν Ἑλλ.* selbstverständlich zu fassen, von der äußerlichen, räumlichen Beziehung, da *Ἕλληνες* im N. T. nie die Hellenisten d. h. die griechisch redenden Juden, also eben die Diaspora, sondern nur die Griechen d. h. die Heiden bezeichnet — wird er gehen und dort etwa gar auch die Hellenen selbst lehren, weil er hier bei uns nichts ausrichten kann? Damit müssen sie unbewußt die Zukunft der evangelischen Verkündigung aussprechen. Eben weil sie nichts von ihm wissen wollten, ist es so geworden: eine unwillkürliche Weissagung wie die des Kaiphas später (vgl. Godet, Mey.). Oder — fahren sie fort **V. 36** — ist das nicht gemeint, wie es denn doch auch unwahrscheinlich ist: was will dann sein Wort sagen?

Hieran reiht nun der Evangelist eine Aeußerung Jesu um der Hiehergehörigkeit willen. V. 40 und 45 sieht auf V. 31 und 32 zurück. Aus der Zeitangabe **V. 37** folgt nicht mit Nothwendigkeit, daß das Folgende an einem andern Tag gesprochen worden sei, sondern sie will nur sagen: in die lauteste Festfreude des letzten fröhlichsten Tages rief er frei öffentlich (*εἱστήκει καὶ ἔκραξεν*) sein Wort. Der „letzte große Tag" nach Beng. der siebente, wird wohl richtiger gewöhnlich als der achte angesehen, welcher wie der erste Sabbathcharakter hatte (vgl. zu V. 2). Wenn Josephus (Ant. VIII, 4, 1) das Laubhüttenfest überhaupt *σφόδρα ἁγιωτάτην καὶ μεγίστην* nennt, so kann man sich wohl denken, daß am letzten Tage die Freude sich am meisten steigerte. Allerdings fand

Digitized by Google

an demselben die Wasserlibation nicht mehr statt, auf welche Jesu Wort sich bezog. Aber Jesus kann sehr wohl sein Wort von der höheren Erfüllung jenes Vorbilds auf dieses Vorbild selbst haben folgen lassen, so daß es an die Stelle desselben trat. Die Verheißung Jes. 12, 3: „Ihr werdet mit Freuden Wasser schöpfen aus dem Heilsbrunnen" stellte man bildlich dar in jener Wassergießung zur Seite des Altars (vgl. zu V. 2), auf welche sich das Wort Jesu hier bezieht. Wie Israel auf seinem Wüstenzug wunderbar von Gott getränkt wurde, so sollte in der messianischen Zeit das Heil von Zion ausgehen wie ein lebendiger Strom, vgl. Ez. 47, 1. Joel 4, 18. Sach. 14, 8. Dieß ist nun erfüllt in Jesu. Stehend rief Jesus sein Wort — um so mehr einladend —: Wen da dürstet, der komme zu mir (א läßt πρὸς ἐμέ weg) und trinke. Vgl. Matth. 5, 6: die Gnade füllt die menschliche Leere aus. **Sitire prima animae ad salutem aspirantis proprietas et character certissimus**, Beng. Ἐρχέσθω vgl. Apok. 22, 17 *καὶ ὁ διψῶν ἐρχέσθω, ὁ θέλων λαβέτω ὕδωρ ζωῆς δωρεάν.* Das Kommen geschieht im Glauben. Deßhalb tritt nachher dafür ὁ πιστεύων ein. Der Glaube hat eine doppelte Verheißung: für sich selbst und für die andern.

Absichtlich stellt der Evangelist neben das zukünftige Gericht des Unglaubens V. 34 die Verheißung des zukünftigen Guts, die dem Glauben gegeben ist. Die Verheißung ist aber eine gedoppelte. Wer glaubt, soll nicht bloß selbst Genüge finden in dem Geist, der ihn erfüllen wird (πινέτω), sondern auch dieses Heilsgut andern vermitteln V. 38: Wer an mich glaubt, wie die Schrift sagt, Ströme lebendigen Wassers werden von seinem Leibe fließen. „Wer an mich glaubt" d. h. nicht: wen dürstet, sondern wer zu mir kommt und trinkt. Dieß ist im Nomin. absolut vorausgeschickt, um dann durch αὐτοῦ wiederaufgenommen zu werden, nach hebräischer Weise, vgl. I, 55, so daß nicht nöthig ist mit Beng. die Kopula zu ergänzen: „wer glaubt der ist ein solcher wie die Schrift sagt" d. h. ein Analogon des Messias — eine unnöthig gezwungene Erklärung. Ferner gehört ὁ πισ-

Digitized by Google

τεύων εἰς ἐμέ nicht etwa zu πινέτω vorher, so daß dann das folgende αὐτοῦ auf Christus bezogen werden könnte (so Stier IV, 366 f. mit Berufung auf verschiedene praktische Auslegungen — Hahn Neutest. Theol. 1 S. 229 f. Geß Person Christi S. 166. Steinmeyer Beitr. z. Schriftverständn. II, 123. 129). Was in ὁ πιστεύων nachfolgte, wäre ja schon in ἐρχέσθω enthalten, würde also überflüssig nachschleppen. Auch kann nicht der Glaubende aufgefordert werden zu trinken, da mit dem Glauben das Trinken schon verbunden ist; sondern der Durstige, wie die Parallelen zeigen (vgl. Mey.). Vielmehr nimmt ὁ πιστ. Beides: ἐρχ. κ. πιν. auf, um die weitere Verheißung der Schrift gemäß anzufügen. Denn die Worte καθώς u. s. w. wollen nicht etwa ὁ πιστ. εἰς ἐμέ näher bestimmen und die Schriftgemäßheit des Glaubens betonen (so Chrys., Theophyl., Calv. u. A.), was weder nöthig ist, noch auch möglich wäre, da καθώς u. s. w. Citationsformel ist, also nicht auf das Vorhergehende, sondern auf das Nachfolgende gehen muß (so die Meisten). Welche Schriftstellen nun gemeint sind, kann sich erst aus dem Verständniß des Folgenden selbst ergeben. In diesem aber ist offenbar nicht von dem Segen, wie vorher, die Rede, welchen der Glaubende für sich selbst empfängt (so Bg. Cr.: „sein Gemüth wird aus der Tiefe heraus unendlichfort Erquickung, Befriedigung haben"). Dieß scheitert schon an ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ. Denn darin liegt, daß aus seiner Fülle der Segen nun ausströmt auf Andere. Vom Gläubigen ist das Folgende gesagt, nicht etwa von Christo, so daß αὐτοῦ auf diesen zu beziehen wäre (so Beng., Hahn, Geß vgl. oben). Der Ausdruck κοιλία aber ist durch das Bild des Trinkens veranlaßt, ist also zunächst leiblich zu fassen, nicht identisch mit καρδία (Chrys. u. A.), aber auch nicht auf die „Bauchhöhle" zu beschränken (so Mey.), sondern bezeichnet das „Leibesinnere" überhaupt (vgl. Del. Psych. S. 266). Durch Wirkung des Geistes soll auch die leibliche Natur des Gläubigen eine heilige Stätte, eine Stätte und Quelle des Geistes und ein Mittel seiner Mittheilung werden. Hierin ist unver-

Digitized by Google

kennbar ein Fortschritt in Vergleich mit dem Früheren enthalten. Denn wenn auf das Wort vom neuen Anfang des Personlebens die Verheißung von der segensreichen Wirkung gefolgt war, welche auch der Natur des Menschen widerfahren sollte (Kap. 6), so wird diese jetzt nicht bloß in ein receptives, sondern auch in ein aktives Verhältniß zum Geist gesetzt. Ein Analogon dessen, was Jesu selbst in seiner Taufe zu Theil wurde, wird hier verheißen. Wie von ihm dem Geisteserfüllten Ströme des lebendigen und lebendig machenden Wassers ausgingen im Wort seines Mundes, so soll es ähnlich bei seinen Gläubigen sein. Sie sollen in dieser ihrer sinnenfälligen Natur Quellorte des Lebens für andere werden. Eine solche Stelle findet sich allerdings nicht wörtlich im A. T. Aber um deßwillen ist nicht nöthig an ein apokryphisches oder verloren gegangenes Diktum zu denken (vgl. Weizsäcker S. 518. Bleek Beitr. S. 234 Anm. u. Stud. u. Krit. 1853 S. 331 f.); an das Hohelied aber mit Hgstb. zu denken (4, 12. 15) ist gesucht, und vollends geschmacklos an 7, 3, wo Sulamiths Nabel mit einem runden Becher verglichen wird. Das Citat geht aber nicht auf die κοιλία, so daß die Vergleichung mit Olsh. in der κοιλία des Berges Moriah zu suchen wäre, aus welcher der Quell Siloah hervorgeht, oder mit Godet an den Felsen in der Wüste, aus dessen Innern das Wasser strömte; sondern auf die Ströme des lebendigen Wassers, unter welchem Bild das A. T. oftmals den Segen der messianischen Heilszeit darstellt, sowohl in der Weissagung von dem Lebensstrom, der vom Heiligthum ausgeht Ezech. 47, 1—12. Joel 4, 18. Sach. 14, 8, als in den Bildern von der messianischen Erquickung Jes. 44, 3. 55, 1. Aber hier ist überall nur vom Geist die Rede, der vom Messias ausgeht; daher wird mehr mit Hofm. Schriftb. II, 2, 13 auf Jes. 58, 11 zu verweisen sein, wo der von Jehovah Getränkte einem Wasserquell מוֹצָא מַיִם verglichen wird, dessen Wasser nicht versiegt. Aehnlich wie es im Gespräch mit der Samariterin 4, 14 heißt, das Wasser „wird in ihm ein Quell sprudelnden Wassers werden" (vgl. z. d. St.).

Digitized by Google

V. 39. Dieß aber sagte er von dem Geiste, welchen (οὗ Attraktion) empfangen sollten die an ihn glaubten (B πιστεύσαντες, ℵ πιστεύοντες); denn (heil.) Geist war noch nicht (B πν. ἅγιον δεδομένον, andere: δοθέν, Zusatz wie auch δεδομ., aber auch ἅγ. wird weggelassen von ℵ, K. T im Widerspruch zur Mehrzahl der Unzialen und wie es scheint aus dogmatischen Gründen, um der scheinbaren Verneinung der dritten Hypostase aus dem Wege zu gehen, indem πνεῦμα allein von der Wirkung des Geistes, dem geistlichen Leben verstanden werden konnte); denn Jesus war noch nicht verklärt. Man hat die Deutung des Evangelisten in Anspruch genommen (Lücke), weil er ῥεύσουσιν durch die Pfingstausgießung erkläre, woran damals Niemand habe denken, wovon also Jesus auch nicht habe sprechen können. Aber abgesehen davon, daß der hiemit ausgesprochene Kanon nicht zugestanden werden kann, ist zu erwidern, daß ἤμελλον λαμβάνειν nicht das ῥεύσουσιν selbst erklären, sondern die demselben nothwendig vorausgehende Thatsache nennen will, durch die jenes ῥεύσουσιν bedingt ist. Die Thatsache, welche der Evangelist nennt, begann mit dem Anhauch des Auferstandenen 20, 22 und mit dem Geistesempfang an Pfingsten — und aus dieser seiner Erfahrung redet der Evangelist heraus —, setzte sich aber in der christlichen Gemeinde fort, indem durch Wort und Sakrament die Gläubigen mit heil. Geist erfüllt wurden. Die Wirkung aber, welche Jesus V. 38 nennt, ist alle geisteserfüllte Bethätigung der Gläubigen im Dienste Jesu und seiner Gemeinde, in welcher sie ihre Natur zum Mittel dieses Dienstes machten, und erscheint z. B. schon in jedem geisterfüllten und geistausströmenden Worte, in welches sich die gelöste, geheiligte Zunge des Christen ergoß. Daraus ist zu erkennen, in welchem Sinn οὔπω ἦν πνεῦμα ἅγιον zu verstehen ist. Nicht bloß „die Wirksamkeit" (Thol.) oder „das herrschende und bleibende Hervortreten und Wirken des heil. Geistes" (de Wette) oder die Einwohnung des Geistes in den Herzen (Godet) ist gemeint, oder die gesteigerte Gegenwart und Wirksamkeit nur absolut statt relativ ausgedrückt

Digitized by Google

(Hgstb.), was immer das Dasein des h. Geistes voraussetzen und so mit den Worten in Widerspruch stehen würde, sondern es ist der Geist in dieser — neutestamentlichen — Bestimmtheit verstanden (Mey.), welche aus der genannten Wirkung zu erkennen ist: eine Bestimmtheit, die er erst erhalten konnte, wenn er der Geist des verklärten Menschensohns geworden und damit auch als solcher frei geworden war, während bis dahin in Jesu beschlossen (vgl. Hofm. Schriftb. I, 195). Zwar ist der Geist schon im A. Test. vorhanden und wirksam, als Geist prophetischer Erleuchtung u. s. w. und als Geist gottgemäßen Wollens und Lebens; aber in seiner neutestamentlichen Bestimmtheit war er ein Neues, auch für das Bewußtsein der Jünger (vgl. z. B. 1 Joh. 4, 13); als solcher von Jesu verheißen, und in seiner Wirkung erfahren, als Geist der Wiedergeburt, der Kindschaft u. s. w. — eine Bestimmtheit und Wirkung des Geistes, welche von Jesu Vollendung seines Heilswerks und Verklärung abhängig war.

Das erste Wort Jesu V. 33 f. hatte die Folgen genannt, welche seine Erhöhung für das ungläubige Israel haben sollte, das andere Wort V. 37 f. die Folgen für die Seinen. Aber auch dieß ist ein Wort des Gerichts für Israel: es geht damit der Zukunft des Heils verlustig, welches an die Person Jesu geknüpft ist als die Erfüllung aller alttestamentlichen Vorausdarstellung der Heilszukunft.

V. 40—52. Dieser dritte Abschnitt schildert uns den Erfolg der Worte Jesu. Die ersten Bekenntnisse aus der Mitte des Volks zeigen, welchen Eindruck Jesu Selbstbezeugung unwillkürlich auf diejenigen machte, welche sich von ihr bestimmen ließen, ohne andere Rücksichten mit hinzubringen und dadurch jenen Eindruck zu alteriren. Es ist das Zeugniß des Gewissens in seiner Ungetrübtheit hier zu erkennen. Man hat ihn **V. 40** entweder für den erwarteten Propheten vgl. zu 1, 19, oder **V. 41** für den Messias selbst gehalten. Daran schließt sich die Aeußerung des Eindrucks, welcher sich seine Einfachheit durch Erwägungen äußerer Umstände, welche demselben zu widersprechen schienen, trüben ließ. Denn dem Volk

Digitized by Google

war er nur der Nazarener und sollte es sein. Nun sollte aber V. 42 der Messias der Weissagung gemäß aus Davids Geschlecht und von Bethlehem stammen; vgl. Micha 5, 1. Jes. 11, 1. Jer. 23, 5. Davon aber wußten sie bei Jesu nichts. Daß der Evangelist es auch nicht besser gewußt habe (de W., Keim u. A.) ist eine völlig grundlose Folgerung. Er referirt bloß, um die Situation zu charakterisiren. Warum sollte er korrigiren, was seine Leser ohnehin richtig wußten? (vgl. Mey.). So entstand also, schließt der Evangelist V. 43, eine Spaltung im Volke seinethalben, vgl. 9, 16. 10, 19. So lange man nicht Jesu Selbstbezeugung rein auf sich wirken, sondern sich zugleich durch allerlei eigene Voraussetzungen und kritische Gedanken bestimmen läßt, kommt man zu keiner Sicherheit und zusammenstimmenden Gewißheit über Jesus. Wir sehen, wie der rechte Glaube ausschließlich durch Jesu Wort erzeugt sein mußte, und sich nicht gründen durfte auf das Sichtbare, sondern sich einen gewissen Widerspruch gegen dasselbe gefallen lassen mußte. Aber darin erkennen wir Israels Art, daß es sich davon nicht losmachen konnte.

Der im Ganzen günstigen Stimmung wird nun die entgegengesetzte gegenübergestellt. Hier tritt das Moment des Gerichtetseins noch viel entschiedener hervor. Denn gleich von vornherein zeigt es sich in der Ohnmacht des feindseligen Willens V. 44. Es ist eine gewisse Scheu, welche die Person Jesu ihnen einflößt, und welche ihnen unwillkürlich die Hände bindet. Mit τινές sind wohl solche aus dem Volke gemeint, welche den Dienern helfen wollten, Jesum zu greifen (de W. gegen Mey.); denn daran, und nicht an einen Akt der Volksjustiz (Mey.) zu denken ist durch die folgende Erwähnung der Gerichtsdiener nahe gelegt. Aber sie konnten es nicht über sich gewinnen, es auch wirklich zu thun. Davon wird sie gewiß nicht bloß die Rücksicht auf die Menge derer abgehalten haben, welche Jesum als Christ bekannten oder doch ihm günstig gesinnt waren; sondern es wird derselbe Grund gewesen sein, wie bei den Dienern selbst. Diese aber, nachdem sie V. 45 unverrichteter Dinge zurückgekehrt, nennen, von

Digitized by Google

ihren Auftraggebern (mit *ἐκεῖνοι* bezeichnet, als dem Evangelisten innerlich fernstehende) zur Rechenschaft gezogen, V. 46 die Macht seines Wortes, die es ihnen unmöglich gemacht habe, den Befehl ihrer Oberen auszuführen. Rec.: *οὐδέποτε οὕτως ἐλάλησεν ἄνθρωπος ὡς οὗτος ὁ ἄνθρωπος* nach E. G. H. K u. s. w. ℵ: *οὐδέπ. οὕτ. ἄνθρ. ἐλάλ. ὡς οὗτος λαλεῖ ὁ ἄνθρ.* Dagegen B. L. T nur: *οὐδέπ. ἐλάλ. οὕτως ἄνθρ.* Ob die Weglassung der letzten Worte ein Versehen sind (Mey.)? Die letzten Worte können auch Zusatz sein, der dann durch *λαλεῖ* (ℵ) vervollständigt wurde. **Character veritatis etiam idiotas convincentis, prae dominis eorum** Beng., wozu dann noch: **haud raro facilius rudiores virtutem verbi Christi, quam sagacissimi, persentiscunt.**

Diese Gewalt, welche die Persönlichkeit Jesu auch über die feindseligen Gemüther ausübte, und welche sattsam erkennen läßt, wie Israel nimmermehr Jesum hätte greifen und tödten können, hätte es ihnen Gottes und Jesu Wille nicht selbst erlaubt, welche dann auch ihre thatsächliche Bestätigung in der Geschichte der Gefangennehmung (18, 6) findet, ist zugleich eine Verurtheilung der Feindseligkeit. Als eine gerichtete erscheint sie. Erreicht sie nun am Ende doch ihren Willen, so wird das nur ein Zeichen sein, daß sie Gott ganz in das Gericht des Unglaubens dahin gegeben hat. In dieß Gericht aber werden sie fallen, weil sie sich verstockt haben im Unglauben.

Diese Verstockung wird deutlich geschildert. Das Gericht der Verstockung zeigt sich nach beiden Seiten hin, nach welchen die Feindschaft sich behauptet, sowohl gegenüber der Gewissensäußerung ihrer Diener, als der Gesetzesforderung, welche Nikodemus ihnen entgegenhält. Der Gewissensregung jener gegenüber machen sie die Autorität geltend V. 47. Doch nicht auch ihr seid verführt? Ihr habt als Diener des Synedriums nicht das Recht eine andere Ueberzeugung zu haben als dieses. V. 48. Doch nicht einer von den Obersten d. i. von den Mitgliedern des Synedriums, ist an

Digitized by Google

ihn gläubig geworden, oder von den Pharisäern, von den Vertretern der Rechtgläubigkeit? Die offiziellen Autoritäten nach den beiden Seiten des Amts und des moralischen Ansehens. **Simili argumentatione ac fremitu utantur zelotae hodierni praesertim Romanenses**, Beng. **V. 49.** Sondern dieses Volk — *οὗτος* **iste, ad contemptum pertinet**, Beng. — welches das Gesetz nicht kennt — verflucht sind sie. Denn so haben wir diesen Satz zu verstehen, daß *ἀλλά* den Gegensatz zum Vorhergehenden bringen soll: sondern nur dieses unwissende Volk glaubt an ihn; so daß *ἀλλά* **sed**, und einfach fortfahrend, nicht **at** „abbrechend" (Mey.) ist. Aber dann bricht die Rede ab und wendet sich zur Verfluchung des Volkes. **Rec.:** *ἐπικατάρατοι*, unklassisch, nach Gal. 3, 10. 13; ℵ B L T *ἐπάρατοι*, klassisch, sonst nicht im N. T. LXX und Apokr. Wenn sie das Volk verflucht nennen, so ist dabei festzuhalten, daß sie erstlich nicht das Volk überhaupt, sondern die Jesu zugeneigte Masse (Bg. Cr.) meinen, und daß sie zum andern „*ἐπάρατοί εἰσιν*" im strengen Sinne aussprechen. Nicht als Schlußfolgerung ist es gemeint, daß sie aus der Anhänglichkeit des Volkes an Jesum schlössen, daß es unter dem Fluch stehe (Ew., Hgstb.). Das wäre für die leidenschaftliche Aufregung des Moments viel zu reflektirend (vgl. Mey.). Sondern in ihrer leidenschaftlichen Erregung rufen sie den Fluch über das Volk aus. Nicht als schlößen sie jene damit sofort von der Gemeinde aus; aber sie sprechen in ihrer Leidenschaft das unbedachte Wort aus, das sie dann nur als Beschluß zu formuliren brauchten und wohl auch sofort formulirt haben (vgl. 9, 22 u. Bg. Cr. S. 314); natürlich nur als bedingte Verfluchung, nämlich für die Anhänger Jesu (geg. Mey.). Diese Anhängerschaft Jesu ist nach ihrer Meinung nur aus der Unwissenheit zu erklären. Mit stolzer Verachtung sehen sie auf das unwissende Volk herab. Nirgends war der Gelehrtenstolz größer als in Israel. Vgl. Gfrörer Jahrh. des Heils I, 240. Schürer Neutest. Zeitgesch. S. 442. Das gemeine Volk nannte man עַם הָאָרֶץ, ja שֶׁקֶץ Abscheu. Um so weniger tragen sie Bedenken über

Digitized by Google

das ungelehrte Volk den Fluch auszusprechen. Da nun aber der Fluch des Gesetzes nach dem Worte Gottes nur die Uebertreter des Gesetzes traf (Deut. 28, 15 ff.), sie ihn aber aussprechen über die, welche an die Erfüllung der Verheißung in Jesu glauben, so zeigen sie damit, wie sie um ihres Unglaubens willen von Gott dahingegeben werden, zu thun, was wider Gottes Wort ist.

In gleicher Weise zeigen sie sich auch gerichtet in der Erwiderung, mit der sie den Einwand des Nikodemus niederschlagen. Aus ihrer eigenen Mitte — betont der Evangelist V. 50 durch die Worte *εἷς ὢν ἐξ αὐτῶν* — wurde ein Bedenken laut, durch Nikodemus. Dreimal wird Nikodemus in unserm Evangelium erwähnt. Diese Stelle hier bildet den Uebergang von der ersten Scheu Kap. 3 zur schließlichen Bekenntnißfreudigkeit 19, 39. Wenn er hier seine Stimme für Jesus erhebt, so ist das, zumal bei seiner Natureigenthümlichkeit (vgl. I, 106 f.) ein großer Schritt. **Saepe ii qui timidi fuerant extra discrimen, in ipso discrimine veritatis defensores evadunt,** Beng. Den erklärenden Zusatz *ὁ ἐλθὼν νυκτὸς πρὸς αὐτόν* Rec. c. E G H M oder *ὁ ἐ πρ. αὐτ. νυκτὸς τὸ πρῶτον* D aus 19, 3, besser *ὁ ἐ. πρ. αὐτ. πρότερον* (ohne *νυκτός*) B L T läßt ℵ weg. Und allerdings macht die Verschiedenheit der Lesarten den Zusatz verdächtig, zumal seine Beifügung erklärlicher ist als seine Weglassung. Noch ist aber Nikodemus nicht so weit, daß er offen für Jesus eintritt, sondern er kleidet V. 51 seine Schutzrede für Jesus in eine Schutzrede für das Gesetz: unser Gesetz richtet doch nicht den Menschen — *τὸν ἄνϑρ.* den eben in Betracht kommenden Menschen — wenn es (sc. das Gesetz, nämlich in den Richtern) nicht zuvor über ihn verhört und erkannt hat was er thut, was er treibt. Vgl. Deut. 1, 16. Seine Kollegen merken wohl, daß dieß nur Vorwand ist und höhnen ihn V. 52: Doch nicht auch du bist aus Galiläa? Ein Judäer kann nicht an Jesum glauben. Nur für die unwissenden Galiläer ist er als Messias gut genug. Galiläa war von der jüdischen Theologie verwahrlost und verächtlich ange-

Digitized by Google

sehen; vgl. Winer bibl. Realwörterb. 1, 388. Wenn ἐγή-γερται Rec. und Mey., Hgstb., Godet u. A. zu lesen ist, dann sprechen die Synedristen einen historischen Irrthum aus. Denn man kann sich nicht damit helfen, daß man den Satz so versteht: „keine prophetische Hauptfigur und keine größere Anzahl von Propheten sei aus Galiläa hervorgegangen" (Hgstbg.), was eine ganz willkürliche Beschränkung des allgemein lautenden Wortes ist. Die Erklärung Godet's aber, daß in Jesu dem Galiläer kein wahrhafter Prophet in Galiläa aufgestanden ist, trägt willkürlich eine Ergänzung ein. Sondern man müßte zugestehen, daß die Synedristen in ihrem leidenschaftlichen Eifer die aus Galiläa gebürtigen Propheten übersahen, zu welchen wenigstens Jona nach 2 Kön. 14, 25 gehörte, wohl auch Nahum aus Elkosch (schwerlich in Assyrien, vgl. Keil alttest. Einl. 3. Aufl. S. 327), und vielleicht auch Hosea, aus dem Reiche Ephraim (vgl. Keil S. 304 f.). Den Irrthum dem Evangelisten zuzuschreiben, um ihn von den Synedristen abzuwälzen (Bretschn., Baur), macht die Sache nicht besser, sondern schlimmer. Aber nach den Handschr. ℵ. B. D. L u. A. ist ἐγείρεται zu lesen. Dann geht dieß Wort nicht auf die Vergangenheit, sondern auf die Zukunft und setzt sich im Widerspruch zur Verheißung. Geht die Verheißung, meinen sie, nicht auf das verachtete Galiläa, sondern auf Zion und Jerusalem — denn von da soll nach übereinstimmendem Zeugniß des A. T. das Licht aufgehen —, so kann also auch der Messias nicht ein Galiläer, sondern muß ein Judäer sein. Diese Schlußfolgerung ist scheinbar zwingend. Nun aber hatte Jesajas (9, 1 ff.) das Licht des Heils allerdings von Galiläa aus über Israel aufgehen sehen. So wird also die prophetische Verkündigung, also auch der Prophet des Heils von Galiläa ausgehen. So muß ihre Feindseligkeit, die nicht glauben und gehorsam sein will, sich selbst verblenden wider das Verheißungswort der Schrift.

Durch Schuld des Unglaubens war es geschehen, daß Jesus nicht als der Bethlehemite, sondern als der Galiläer in Israel auftrat. Dieß aber muß nun den Juden erst recht

Digitized by Google

eine Stütze ihres Unglaubens werden. So dient ihnen zuerst der Buchstabe des Gesetzes, dann der Buchstabe der Verheißung zum Anlaß, Anstoß an Jesu Thun und Auftreten zu nehmen. Damit verlieren sie beides: die Erfüllung des Gesetzes oder die Gerechtigkeit, die in Jesu ist (vgl. Ap.-Gesch. 2, 27. 3. 14. 4, 30. 7, 52), und die Erfüllung der Verheißung oder den Geist des neuen Lebens Jesu.

Ist die Darlegung der Bedeutung, welche dieses Kap. im Fortschritt der Geschichts-Entwicklung des 4. Evangeliums hat, von uns nicht ganz verfehlt gegeben, so ist damit von selbst ebenso die auch im Einzelnen unhaltbare (vgl. Brckr.'s Schlußbem. z. d. Kap.), ungeschichtliche Ansicht Baur's widerlegt, daß dieses Kap. die dialektische Selbstwiderlegung des Unglaubens zeigen soll, als auch auf der andern Seite die dürftige Ansicht Brückner's, es solle das σχίσμα zwischen Volk und Oberen, ja theilweise unter diesen selbst, geschildert werden (S. 161). Das ist eine zu äußerliche „Geschichtlichkeit", welcher gegenüber Baur immer ein relatives Recht behaupten wird. Nur daß dieser einen bloß subjektiven und dialektischen Prozeß sieht, wo ein objektiver und ethischer stattfindet. Denn nicht die Selbstwiderlegung des Unglaubens vollzieht sich hier in dialektischer Weise, sondern die Thatsachen des Laubhüttenfestes sind so ausgewählt und gruppirt, daß mit dem Beginn des Konflikts auch das Gericht des Unglaubens, welches in Jesu Thun und Rede wie im unwillkürlichen Zeugniß des Gewissens lag, sich augenfällig herausstellen soll.

Der folgende Abschnitt von der Ehebrecherin 7, 53—8, 11 ist ein Stück uralter Tradition, aber nicht von der Hand des Johannes und mit Unrecht hier eingeschaltet. Allerdings findet sich der Abschnitt in D. F. G. H. K. U. in den meisten, aber nicht den besten Hdschr. der It. u. s. w., nach Hieron.: in multis et Graecis et Latinis Codd., aber fehlt in den Haupthandschr. ℵ. (A.) B. C. L. T. u. A. in der Pesch. und den besseren Hdschr. der It. In anderen Hdschr. ist er als zweifelhaft bezeichnet; in anderen steht er an andrer Stelle, am Ende des Evg. oder nach Luk. 21. Orig., Theod.

Mopsv., Chrys. u. A. erwähnen ihn nicht, Euthym. bezeichnet ihn als Zusatz, Theophyl. streicht ihn. Dazu hat der Text auffallend viele Varianten. Eine eigenthümliche Rezension hat D. Doch scheint die Erzählung ein Stück ächter Tradition zu sein. Der Geist der Milde, der sich in Jesu Verhalten offenbart, ist der späteren Kirche zu fremd, als daß man ein solches Verhalten Jesu hätte erdichten können. Das Ganze ist so charakteristisch und originell und so wenig einem andern Erzählungsstück nachgebildet, daß es als historisch wird angesehen werden dürfen. Sittlich anstößig, ja geradezu ärgerlich, wie Hgstb. behauptet, ist die Erzählung nicht, sondern sie bietet vielmehr, recht verstanden, eine richtige und heilsame sittliche Weisung. Es ist daher nicht „unwissenschaftliche Halbheit" in ihr ein Stück aus der mündlichen Tradition zu sehen, und ganz und gar unnöthig nur „ein klares Entweder Oder" zu statuiren, „die johanneische Abfassung oder eine tendenziöse Erdichtung". Das sind rein willkürliche Trumpfe Hengstenbergs. Ob die Erzählung des Papias, die Eusebius 3, 39 als im Hebräerevang. sich findend erwähnt, *περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου*, mit der unsrigen identisch ist, ist zweifelhaft, da hier nicht von vielen Sünden, sondern nur von einer die Rede ist. Jedenfalls ist die Erzählung alt: daraus erklärt sich die Aufnahme in so viele Handschriften. Aber sie ist nicht johanneisch. Schon die Sprache ist von der johanneischen verschieden. So fehlt z. B. das charakteristische johanneische *οὖν*, wofür *δέ* sehr häufig vorkommt; auch *οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι* ist nicht johanneisch, sondern synoptisch. Stammt die Erzählung aus johanneischem Kreis, so hat sie jedenfalls synoptisches Gepräge angenommen. Auch das Thema, eine Gesetzesfrage, welche Jesu in versuchlicher Absicht vorgelegt wurde, gehört dem synoptischen, nicht dem johanneischen Erzählungskreise an. Auf keinen Fall gehört sie in den Zusammenhang hinein, in welchem sie steht. Denn bei Johannes handelt es sich um die Person Jesu und das Verhältniß zu ihr, hier um eine Frage des Gesetzes. Daß man das Ueberlieferungsstück gerade hier

Digitized by Google

eingefügt hat, wird dadurch veranlaßt sein, daß die Gesetzesfrage 8, 5 an die Berufung auf das Gesetz 7, 51 erinnert, und ferner daß es sich sowohl vorher als hier um Gewissensüberführung (8, 9) handelt. Auch an 8, 15 kann man gedacht haben. Aber es liegt auf der Hand, daß dieß bloß äußerliche Berührungen sind, nicht ein innerer Zusammenhang. Und so ist denn auch fast allgemein dieser Abschnitt von den Kritikern und Exegeten als nicht hiehergehörig und als unjohanneisch anerkannt; nur von wenigen vertheidigt, in der alten Kirche von August., der die Auslassung aus der Besorgniß solcher erklärt, die fürchteten, peccandi impunitatem dari mulieribus suis (De conj. ad II, 6), unter den Neueren u. A. von Beng., Hug, kathol. Auslegern wie Mai., ferner Ebr., noch in s. Krit. d. ev. Gesch. 3. Aufl. S. 502 ff. Lange, Stier IV, 375 ff. (Hilgf Evg. S. 284 ff. Ztschr. 1860 S. 317).

Der Abschnitt beginnt 7, 53. 8, 1 mit der Abschließung der letzten und der Einführung einer neuen Scene. Nicht auf die Synedristen, sondern nur auf das im Tempel versammelte Volk kann sich *ἐπορεύθη* u. s. w. beziehen; denn dem *οἶκος* der Einen wird der Oelberg, wohin Jesus gegangen sei, entgegengesetzt; also sind diese mit Jesus zusammengedacht. Die scenische Darstellung ist aber wie beim letzten Aufenthalt Jesu in Jerusalem gehalten, vgl. Luk. 21, 37. V. 2 versetzt uns an den dem Feste zunächst sich anschließenden Tag, an welchem leicht noch viele Nichtjerusalemiten anwesend sein und sich im Tempel um Jesus schaaren konnten. *Ὄρθρου* kommt sonst bei Joh. nicht vor (dagegen Luk. 24, 1 u. Ap.-Gesch. 5, 21 *ὑπὸ τὸν ὄρθρον*), dafür das gewöhnlichere *πρωΐ* (besonders häufig bei Mark.) oder *πρωΐα*. Auch *λαός*, sehr häufig bei den Synopt. und in Ap.-Gesch., hat Joh. sonst nicht — nur 11, 50. 18, 14 —, dafür gewöhnlich *ὄχλος*. Ebenso ist *καθίσας ἐδίδ.* mehr synoptisch als johanneisch. Jesus schickte sich also zu einem längeren Lehrvortrage an, zu welchem man zu sitzen pflegte — im Unterschiede von 7, 37 *εἱστήκει* — vgl. Schürer neut. Zeitgesch. S. 474. Luk. 4, 20. V. 3. „Die Schriftgelehrten und Pharisäer" ist der synoptische Ausdruck

Digitized by Google

für die Gegnerschaft Jesu, kommt aber im Joh.-Ev. sonst nicht vor. Ueber den Stand und die Thätigkeit der Schriftgelehrten — auch *νομικοί* oder *νομοδιδάσκαλοι* im N. T. genannt, in der Mischna חֲכָמִים die Gelehrten, ihr gewöhnlicher Titel רַב oder רַבִּי oder auch רַבָּן, daher *ῥαββουνί* Mark. 10, 51. Joh. 20, 16 — vgl. Schürer a. a. O. S. 441 f.

Die Pharisäer nun, welche das Weib zu Jesus führen, thun das nicht im Auftrag des Synedriums, sondern auf eigene Faust, ehe sie das Weib vor das Gericht stellen. Sie haben V. 4 das Weib auf frischer That im Ehebruch ertappt. *Αὐτόφωρος* geht zunächst auf den Diebstahl, von *φώρ* fur der Dieb. Davon mit erweiterter Bedeutung in Prosa gewöhnlich *ἐπ' αὐτοφώρῳ* „auf frischer That" überhaupt. Für solche Sünde sei im Gesetz Steinigung geboten V. 5, und zwar für beide Theile. Der Buhle kann entflohen sein. Die Steinigung ist im Gesetz (Deut. 22, 23 f.) zwar nur für den speziellen Fall als Todesstrafe angegeben, wenn eine verlobte Braut in der Stadt, wo sie hätte Hülfe herbeirufen können, sich einem Andern hingibt; für gewöhnlichen Ehebruch dagegen ist die Todesstrafe unbestimmt gelassen (Levit. 20, 10). Wenn im Talmud und bei Maimonides die Erdrosselung genannt wird, so beweist das nichts für Jesu Zeit. Es lag ganz nahe, nach jener speziellen Bestimmung auch diese allgemeine Verordnung zu deuten und zu handhaben, obgleich aus Ez. 16, 38. 40 und aus der Geschichte von der Susanna keine Stütze hiefür zu erholen sein wird. Aber auf Exod. 31, 14. 35, 2 vgl. mit Num. 15, 32—34 hat bereits Michaelis mit Recht hingewiesen. Will man dieß nicht, so liegt auch in *μοιχευομένη* kein Hinderniß, den vorliegenden Fall mit Mey. in jene spezielle Kategorie zu setzen, von welcher Deut. 22 die Rede ist. Gegen die Geschichtlichkeit des Berichts ist daraus auf keinen Fall etwas zu folgern.

Die Ankläger heben die Gesetzlichkeit der Frage mit Nachdruck hervor: so wird nicht diese selbst, sondern nur ihr sofortiger Vollzug Gegenstand der versuchenden Frage gewesen sein V. 6: *πειράζοντες*, was sie dann bei der röm. Obrigkeit zur

Digitized by Google

Verdächtigung Jesu als eines gemeingefährlichen Menschen hätten mißbrauchen können. Wenn die alten Maler z. B. Kranach den Anklägern bereits die Steine in die Hand gegeben, so werden sie damit, wenn auch nicht den äußeren Vorgang, so doch den Sinn der Anklage richtig getroffen haben. Sagte nun Jesus Nein, so erschien er als einer, der das Gesetz umstößt. Sagte er ja, so konnte er als einer dargestellt werden, der in das Amt der Obrigkeit greift, indem er das Volk zu einer tumultuarischen Vollstreckung der Justiz veranlaßte. Die Verweisung an die Obrigkeit schien auch keinen Ausweg aus jenem Dilemma zu bieten. Denn das Synedrium hat das Recht der Todesstrafe verloren, und die römische Behörde hat sich schwerlich dazu verstanden nach jener mosaischen Gesetzesbestimmung zu entscheiden (Mey.). So würde dieß also einer Verneinung gleichgekommen, das Resultat also dasselbe gewesen sein. Demnach schien sich Jesus entweder wider das Gesetz oder wider die Autorität der Obrigkeit entscheiden zu müssen. Und daß die Ankläger es auf dieß letztere abgesehen hatten, zeigt die Hervorhebung des Gesetzes, wozu auch gehört, daß sie οὖν und nicht etwa δέ sagen; vgl. Beng.: haec particula quaestionem exhibet magis captiosam quam si aperto antitheto dixissent: vero. Jene Hervorhebung streitet wider die Annahme, sie hätten eine verneinende Antwort erwartet, und hierauf ihren Plan gebaut (Beng., Thol., Hgstb. u. A.); und ihre Absicht, einen Klaggrund wider Jesu zu erhalten, wider die Annahme, sie hätten ihn entweder zu einer Inkonsequenz gegen seine Milde oder zu einer Entscheidung wider Moses verleiten wollen (z. B. Calv.).

Was Jesus auf die Erde geschrieben habe — etwa den Inhalt von V. 7 (so auch Godet) — ist nicht zu fragen, da dieses Thun nur zeigen sollte, daß er nicht antworten wolle. Zum Spiel wird damit dieses Thun nicht (geg. Hgstb. u. Godet), sondern zu einer sehr entschiedenen Abweisung. Entweder will Jesus sagen, daß dieser Handel ihn nichts angehe, id negotii ad se nil pertinere significans (bei Beng.),

Digitized by Google

und daß er sich nicht in die obrigkeitliche Sphäre mischen wolle (Mey.); oder der ganzen Situation entsprechend: er will durch die Nichtbeachtung ihrer Frage ihnen zu erkennen geben, daß sie um ihrer unlauteren Gesinnung willen eine Antwort gar nicht verdienen. Doch da sie eine Antwort durchaus wollen, soll sie ihnen werden V. 7. Aufblickend ihnen ins Gesicht, sagt er: Wer von euch ohne Sünde ist, werfe zuerst den Stein auf sie. Ἀναμάρτητος, nur hier im N. T., fehllos, hier natürlich nur von thatsächlicher — nicht von möglicher — Fehllosigkeit zu verstehen, wird von Lücke, Mey., Ebr. u. A. auf die spezielle Klasse der Unzuchtssünden beschränkt; aber mit Ungrund. Ist doch auch nicht anzunehmen, daß alle Ankläger gerade dieser Sünden schuldig waren. Sondern es soll nur überhaupt das Sündenbewußtsein erweckt werden. Um dieses Zeugniß des Gewissens handelt es sich, und nicht um „das die Macht jeder Sünde brechende Bewußtsein der eigenen Sündhaftigkeit" (Baur S. 170). Aus jenem Bewußtsein eigener Sünde ergibt sich dann die Stellung zu fremder Sünde von selbst. Jesus stellt die ganze Sache unter den Gesichtspunkt des individuellen Verhältnisses zu fremder Sünde. Er verneint nicht das Recht der Strafe überhaupt. „Der werfe zuerst den Stein auf sie" läßt die Gesetzesvorschrift in ihrem Rechte bestehen. Aber diese gilt für die obrigkeitliche Rechtshandhabung. Hier aber handelt es sich um die persönliche Stellung zu fremder Sünde. Es war die Weise pharisäischer Schriftgelehrsamkeit und Moral, wie wir aus der Bergpredigt sehen, aus Rechtsvorschriften Normen des sittlichen Verhaltens zu machen und dadurch die Moralität im eigentlichen Sinn zur Legalität herabzudrücken und aus einer Sache der Gesinnung zu einer Sache des äußern Handelns zu machen. Jesus dagegen sondert beide Gebiete und stellt so die innere Selbständigkeit und Würde der sittlichen Sphäre wieder her. Aehnlich versetzt er auch hier die Frage über das Verhältniß zu fremder Sünde aus der Sphäre des Rechts in die des sittlichen Bewußtseins, aus der Sphäre der amtlichen Behandlung,

Digitized by Google

wozu die Betreffenden nicht befugt sind, in die der persönlichen Beurtheilung fremder Sünde. In dieser Beziehung aber schlägt er die anmaßliche Selbstgerechtigkeit durch das Zeugniß des verurtheilenden Gewissens nieder, welches er erweckt. Er will erinnern, lieber für die eigene Sünde Vergebung zu suchen, als fremde richten zu wollen. Wo lebendiges Bewußtsein der eigenen Sünde ist, da ergibt sich das rechte Verhalten gegen fremde von selbst. Weiteren Bescheid brauchen daher die Verkläger nicht und verdienen sie nicht. Darum wiederholt er V. 8 das vorige Thun.

Das Wort Jesu hat sie im Gewissen getroffen und ihres unberechtigten Gelüstens überführt, so daß sie sich zurückziehen V. 9. Das Imperf. ἐξήρχοντο ist schildernd (Mey.). Die Bejahrteren beginnen: hi maxime perculsi erant (Beng). So gehen sie fort bis auf die Letzten, welche hinausgingen: so richtig Mey. gegen die gewöhnliche Erklärung vom Range (z. B. Lücke, de W., Bg. Cr.). So lassen sie Jesum allein zurück; relicti sunt duo, miseria et misericordia (Aug. Tr. XXXIII; tom. III. 2. col. 386, d.): wobei μόνος die Anwesenheit von Jüngern und Volk nicht ausschließt. Das Weib hatte sich Jesu nicht entzogen; ἐν μέσῳ ἑστῶσα, heißt es von ihr: also wie auf Jesu Richterurtheil wartend steht sie da.

V. 10. Jesus blickt auf: hat Keiner dich verurtheilt? „Keiner" mit Nachdruck. Sie hatten sich alle zurückgezogen. So will V. 11 denn auch Jesus sie nicht verurtheilen. Damit verneint er nicht die Zuständigkeit des Gerichts. Denn um diese handelt es sich in dem ganzen Vorgang nicht. Die bürgerliche Rechtshandhabung bleibt völlig unberührt (geg. Hgstb.). Es handelt sich nur um die persönliche Würdigung fremder Sünde. Jesus als der ἀναμάρτητος hätte das Recht, ein Wort der Verurtheilung über sie auszusprechen. Aber er will es nicht thun. Denn sein Amt ist nicht Richten, sondern Retten, indem er die Sünder zur Buße ruft. Das ist nicht ohne Weiteres eine Erklärung der Sündenvergebung — es lautet nicht affirmativ, sondern nur negativ —, sondern ein Ruf zur Buße, indem es ein Wort der Nachsicht ist. Ergo

Digitized by Google

et dominus damnavit, sed peccatum, non hominem, Aug. So kann es dem Weibe, wenn sie durch dieß Wort Buße in sich wirken läßt, zum Wort der Sündenvergebung werden. Und es wird ihr dazu geworden sein. Ihr Warten auf Jesu Entscheidung zeigt, daß sie in der vorbereitenden Verfassung dazu war. Ob die jetzt beginnende Aenderung ihres Sinnes ernstlich gemeint ist, soll sie durch die That zeigen. Jesus läßt sie nicht frei ausgehen — πορεύου — ohne die Ermahnung: μηκέτι ἁμάρτανε. Non addit: in pace, neque dicit: remissa sunt tibi peccata tua, sed: posthac noli peccare, Beng. Das Sündigen geht hier selbstverständlich zunächst auf die in Frage stehende Sünde. Denn μηκέτι blickt zurück.

Wir sehen: Jesu Wort und Verhalten ist seiner völlig würdig und im Einklang mit seiner sonstigen Lehrunterweisung. So werden wir also ein Stück ächter Tradition hier vor uns haben, für deren Bewahrung wir dankbar sein dürfen. Aber in den vorliegenden Zusammenhang gehört die Erzählung nicht hinein. Vielmehr schließt sich, was 8, 12 ff. folgt, unmittelbar an 7, 52 an und versetzt uns in den Konflikt zwischen Jesus und seinen Gegnern beim Besuche des Laubhüttenfestes im letzten Jahre vor dem Tode Jesu, so zwar, daß wir jenen Konflikt hier seine größte Schärfe gewinnen sehen.

8, 12—59. Der Gegensatz Jesu und der Juden in seiner größten Schärfe.

Lücke hat Bedenken getragen, ob so viele Reden an Einem Tage könnten gewechselt worden sein. Dagegen könnte man auf die Abschiedsreden Kap. 13, 31—Kap. 17 verweisen. Aber es nöthigt auch nichts zu der Annahme, daß die Reden alle an demselben Tage stattgefunden haben. Es liegt dem Evangelisten, weil er nicht Geschichtschreiber im gewöhnlichen Sinne ist, nicht sowohl an der Zeit, als vielmehr nur daran, das Verhältniß Jesu und der Juden, wie es sich an diesem Feste gestaltet und gezeigt, recht scharf und charakteristisch hervortreten zu lassen. Zu diesem Behuf und unter diesem Ge-

Digitized by Google

sichtspunkt stellt er diese Reden zusammen, wie sie bei Gelegenheit dieses Festes gewechselt worden waren. Man darf also nicht mit de Wette sagen, es scheine, daß der Evangelist den geschichtlichen Faden nicht sicher festzuhalten gewußt habe. Es lag ihm ein ganz anderer geschichtlicher Faden am Herzen, als der der Tage und Stunden. Und er muthet uns zu, auf eben denselben unser Augenmerk gerichtet sein zu lassen und nicht einen andern zu fordern, den er eben nicht festhalten und verfolgen wollte. Aus der Nichterwähnung des ὄχλος und dem Hervortreten der Ἰουδαῖοι will Lücke schließen, daß das Fest vorüber gewesen sei. Aber wenn Jesus, der doch nur zum Besuch des Festes nach Jerusalem gekommen war, noch einen oder etliche Tage länger daselbst verweilte, so konnten auch andere galiläische Festbesucher, etwa um Jesum zu hören oder die Entwicklung des Konfliktes abzuwarten, etliche Tage zugeben. Daß der Evangelist den ὄχλος nicht erwähnt, ist in der Sache selbst begründet. Denn wenn er den Konflikt auf seiner Höhe und in aller seiner Schärfe vor unser Auge treten lassen will, so wird er nur solche Szenen herausheben, in welchen Jesus ausschließlich mit Ἰουδαίοις zusammentraf. Denn warum sollten solche Begegnungen nicht vorgekommen sein? Daß er auswählend und zusammenstellend verfährt, zeigt V. 12 und 21 augenscheinlich. Wenn man nun Anklänge an Früheres, z. B. bei V. 21 an 7, 34 gefunden hat, so darf man deßwegen nicht Kap. 8 für einen Nachtrag zu Kap. 7 halten. Berührungen mit dem Vorhergehenden sind natürlich, da die Situation im Wesentlichen dieselbe und der Gegensatz nur eben gesteigert ist. Zeitlich und örtlich ist das Verhältniß zum früheren aber so zu denken, daß 8, 12 an 7, 44 anknüpft, so daß wir dieselbe Umgebung uns zu denken haben. Da der Versuch der Gefangennehmung Jesu mißglückt war, so V. 12 redete nun (οὖν) Jesus wieder zu ihnen u. s. w. Nur bestimmt der Evangelist dieses Verhältniß nicht näher, ebenso wenig wie nachher V. 21, so daß wir in der zeitlichen Unterbringung eine gewisse Freiheit der Annahme haben.

Digitized by Google

Ueber die Bedeutung dieses Kapitels, wie es der Höhepunkt in der bisher geschilderten Entwicklung des Konflikts sei, hat Baur von seinem Gesichtspunkt aus treffende Bemerkungen gemacht S. 174 ff. Es diene, ist seine Ansicht, dieß Kapitel besonders dazu, die innere Natur des Unglaubens recht scharf hervortreten zu lassen, wie er im Grunde Mangel der Religiosität selbst sei, wie in ihm der ganze Gegensatz zwischen Oben und Unten zur Erscheinung komme (V. 12—29), und wie, wer nicht ein Kind Gottes sei durch den Glauben, damit nothwendig ein Kind des Teufels sein müsse (V. 30—58).

Den Fortschritt der gegensätzlichen Stellung Jesu und der Juden verräth schon die äußere Form. Kap. 6 werden die Reden Jesu im Ganzen nur selten unterbrochen, und mehr durch murrende als durch widersprechende Reden. Schon mehr findet dieß Kap. 7 statt; doch werden längere Reden Jesu wenigstens angedeutet (vergl. V. 14 *ἐδίδασκεν*, V. 15 *πῶς οὗτος γράμματα οἶδεν;* V. 37 ff. V. 40 *τῶν λόγων τούτων*). Aber in Kap. 8 kommt es bald so weit, daß Jesus fast kein Wort mehr sprechen kann, ohne daß ihm die Juden sofort widersprechen. So geht die Rede fast ganz in die Form des Dialogs über, mit immer mehr wachsender Schärfe der Erwiderung. *Ἐγώ* und *ὑμεῖς* ist das Thema des ganzen Gesprächs.

Man hat eine solche Art und Weise zu lehren, wie sie hier Jesu zugeschrieben wird, für unwahrscheinlich, für undenkbar, und in schneller Schlußfolgerung daher diesen ganzen Bericht für ungeschichtlich gehalten (Baur S. 297 ff., bes. S. 300). Denn nirgends steige Jesus hier zu seinen Gegnern herab, hebe sie nirgends zu sich hinauf, vermittle ihnen das Verständniß seiner Worte nicht, sondern entfremde sich ihnen nur; es zeige sich nirgends das Verfahren pädagogischer Weisheit und Liebe, sondern nur Strafen, Richten, Zurückstoßen —: kein Wunder, daß am Ende beide Theile einander feindselig gegenüber stehen müssen. Aber wenn sie nun am Ende wirklich einander in so ausschließlichem Gegensatz ge-

Digitized by Google

genüberstehen wie die Synoptiker uns berichten? Muß dieser Gegensatz sich nicht gebildet haben, muß er sich nicht schon vorher erkennen lassen? Daß Jesus es wohl versteht, herabzusteigen und zu sich hinaufzuheben, hat er beim samaritanischen Weib, hat er seinen Jüngern gegenüber (Kap. 13—17) wohl gezeigt. Und auch bei diesem Feste wird dasselbe berichtet. Denn wenn es von ihm heißt, daß er die Schrift ausgelegt, und daß man sich verwundert habe über seine Schriftweisheit (7, 14. 15), so ist das doch ein Unterweisen u. s. w. gewesen, und nicht ein Richten und Zurückstoßen. Wie aber, wenn man ihn zurückstieß? Wie konnte er dann anders? Das Wort 8, 31. 32, an welches der Widerspruch anknüpft, ist ein Wort der Liebe. Wenn seine galiläischen Reden so ganz anders lauten, sollte man sich nicht darüber wundern. Sie sind von diesen ebenso verschieden, wie das verlassene, hungerige, heilsbegierige Volk Galiläas von den satten, stolzen, stets widersprechenden Pharisäern Jerusalems. Daß durch den Gegensatz die Worte Jesu immer mehr auch die Gestalt des scharfen, entschiedenen und scheidenden Selbstzeugnisses erhalten, liegt in der Natur der Sache. Ἐγώ εἰμι: so beginnt das 8. Kap.; ἐγώ εἰμι, so schließt es auch. Dazwischen verläuft es immer durch „ich" und „ihr." Daß dadurch den Juden der Glaube nicht erleichtert, sondern erschwert wird, ist ebenso nothwendig: das ist uns schon oft genug als göttliche Ordnung entgegengetreten. Und daß endlich Jesu Zeugniß dadurch immer mehr Zeugniß vom Licht wird, hat sich uns auch bereits erklärt.

Die drei Theile dieses Kap. sind von selbst erkennbar: V. 12—20. 21—29. 30—59. — V. 20 sehen wir die Feindschaft noch zurückgehalten; V. 30 hat sich die Stimmung mehr für ihn entschieden, aber eben damit auch getheilt; V. 59 bricht die Feindschaft offen heraus in einem tumultuarischen Mordversuch. Dem entspricht auch der Inhalt der einzelnen Abschnitte. In dem ersten legt Jesus Zeugniß ab von seinem Heilsberuf als Licht der Welt; im zweiten stellt er sich und die Juden einander gegenüber in ihrem Gegensatz; im

Digitized by Google

dritten führt er diesen Gegensatz auf seine letzten Wurzeln zurück.

V. 12—20. V. 12. Ich bin das Licht der Welt. Nachdrucksvoll tritt ἐγώ εἰμι an die Spitze. Mit diesem — wenn wir so reden dürfen — stolzen Ausdruck seines Selbstbewußtseins beginnt Jesus: Ich bin. Auf seine Person kommt Alles an; in ihr ist Alles gegeben, worum sichs handelt und was die Welt braucht. Und nicht bloß zu Israel gibt er sich eine Beziehung, sondern er hat Bedeutung für die ganze Welt: er ist das Licht der Welt. In einem Aeußeren, einem Festgebrauch, wie das Anzünden der beiden großen Leuchter im Vorhof der Weiber — so z. B. Olsh. —, was aber nur am Abend des ersten Festtags, jedenfalls nicht mehr am achten stattfand (vgl. Keil bibl. Archäol. I, 419 Anm. 11) oder dem Glanz der aufgehenden Sonne (Stier IV, 394) den Anlaß für diese Form des Selbstzeugnisses Jesu zu suchen ist überflüssig, da das Symbol des Lichts durch die altteft. Prophetie nicht bloß überhaupt geläufig, sondern auch speziell zur messianischen Hoffnung in Beziehung gesetzt, für Jesus aber diese Selbstbezeichnung ebenso naheliegend war wie die des Lebens. Hier aber war sie überdieß durch den Fortschritt der Selbstbezeugung nahegelegt. Auf die Selbstbezeugung Jesu als des Lebens folgt die als des Lichtes. Er ist das eine wie das andere und weil das andere, das Licht weil das Leben, nicht umgekehrt (geg. Kübel das christl. Lehrsystem 1873 S. 24). Vgl. zu 1, 5 (I, 281 f.). Das Symbol des Lichts gehört zu den ältesten religiösen Vorstellungen des Orients von der Gottheit (vgl. Roth die höchsten Götter der arischen Völker, in d. Zeitschr. der Deutschen morgenländ. Gesellsch. 1852, 1). In den heidnischen Religionen naturhaft geworden hat es in der hl. Schrift sich im ethischen Sinne bewahrt. Wie Gott das Leben im absoluten Sinne ist, so gilt auch von ihm im absoluten Sinne Licht zu sein und im Licht zu sein. Pf. 36, 10: Bei dir ist die Quelle des Lebens und in deinem Lichte sehen wir das Licht. Wie also alles Leben nur von Gott stammt, so ist auch alle Lichtes-

Digitized by Google

Erfahrung und -Gemeinschaft an Gott gebunden. Licht ist das durchsichtig Reine, was alle Trübung ausschließt. So steht es denn schon im A. T. im engsten Zusammenhang mit dem Begriff der Heiligkeit, mag der Stamm קדשׁ von דשׁ rein sein oder hervorleuchten, oder von קד geschieden sein herkommen (vgl. Delitzsch zu Jes. 10, 17 und Oehler alttest. Theol. I, 160). So nun auch im N. T. 1 Joh. 1, 5 Gott ist Licht — nicht ein Licht, sondern Licht von Art, lichthaft zu sein ist seine Beschaffenheit. Die Schrift scheidet nicht, wie es uns geläufig ist, nach den einzelnen Seiten des Geisteslebens, am wenigsten so, daß Licht nur auf die Erkenntnißseite zu beziehen wäre (geg. Weiß bibl. Theol. d. N. T. 2. Aufl. S. 629: Licht bezeichne 1 Joh. 1, 5 das durch und durch erkennbar geworden sein Gottes); denn auch das Intellektuelle ist ihr ein Ethisches. Gott der seinem Sein und Wesen nach Leben ist, ist seiner Seinsbeschaffenheit nach Licht d. h. die lautere durchsichtige Reinheit, welche alles ihr fremde Trübende von sich ausschließt. Wie wir uns nun mit dem Leben Gottes erfüllen lassen sollen, so sollen wir diese Lichtbeschaffenheit an uns tragen. Zu diesem Behufe hat sich dieß Licht, welches Gottes ist, gegen die Welt erschlossen und ist in dieselbe hereingetreten, in Christo Jesu. Er ist wie das Leben, nämlich Gottes, so auch dieses Licht Gottes für die Welt. Für sich selbst ist die Welt Finsterniß; denn die Sünde ist die gegen Gott sich abschließende, sich in sich verschließende Wirklichkeit, welche sich von Gott nicht durchleuchten läßt. Dieß aber ist der heillose Zustand. Wenn in denselben daher das Licht hereintritt, so bricht das Heil für ihn an. So bezeichnet denn im A. T. Licht oftmals Heil; nicht sofern „Licht“ ohne Weiteres mit „Heil“ identisch wäre (geg. Hgstbg.), sondern sofern das Licht Heil bringt. Deßhalb wird auch der Eintritt der messianischen Heilszeit als Anbruch und Aufgang des Lichtes bezeichnet, besonders bei Jesajas (9, 1. 42, 6. 49, 6. 60, 3). Der Messias ist das Licht der Heiden (42, 6. 49, 6); das heißt nicht bloß, er wird ihnen richtigere Gedanken über Gott u. s. w. bringen, sondern er versetzt sie ins Licht, bringt

Digitized by Google

ihnen eine neue Beschaffenheit des Lebens, indem er sie aus ihrer Nacht der Heillosigkeit zum neuen Tage des Heilsstandes bringt. Aehnlich nennt sich auch Jesus hier das Licht der Welt, nicht bloß etwa sofern er der Lehrer ist, der die Menschen aufklärt und ihnen richtigere Gedanken von Gott u. s. w. beibringt, sondern sofern mit ihm für die Welt ein neuer Tag des Heils anbricht. Denn der gottwidrigen Wirklichkeit des Weltlebens in der Finsterniß der Sünde stellt er die gottgemäße Wirklichkeit zunächst in seiner Person gegenüber. Diese Gottgemäßheit aber ist ebenso das Gericht der Gottwidrigkeit wie die Rettung aus derselben. Damit hängt es zusammen, daß die Selbstbezeugung Jesu als des Lichts einen besonders scharfen polemischen Charakter gewinnt. Denn das Licht ist zugleich die kritische, scheidende und richtende Potenz (vgl. oben S. 2). Ist Jesus das Licht der Welt und damit ihr Heil, so ist der Antheil daran an ihn geknüpft. Das allgemein Gesagte (*τοῦ κόσμου*) ist zugleich ausschließlich gemeint: *ἐγώ*, also auch nur Er; also wo Gemeinschaft mit ihm nicht ist, Ausschließung aus seinem Heil.

Daß nicht bloß von Erkenntniß die Rede ist, zeigt sowohl die Bedingung (*ἀκολουθῶν*) als die Verheißung (*ἕξει*): wer mir nachfolgt wird gewiß nicht in der Finsterniß wandeln, sondern das Licht des Lebens haben. Ein *ἀκολουθεῖν*, also ein aktives Verhalten zu ihm ist als Bedingung gefordert. Es ist der Jüngeranschluß an ihn im Glauben. Er als der Meister geht voran, der Jünger folgt ihm im Glauben. Ob hiebei an die Feuersäule zu denken sei, die vor Israel herging (Lpe., Stier IV, 396, Godet), ist zweifelhaft, da hier nicht sowohl an die Bezeichnung und Erleuchtung des Weges als an den Jüngeranschluß zu denken ist. Eher mag man an das Gleichniß vom Hirten Kap. 10 denken. Die Folge: er wird nicht in der Finsterniß wandeln. Der Konj. *περιπατήσῃ* (א B L T u. s. w.) ist durch die Autorität der Hdschr. vor dem ungewöhnlicheren Futurum — *ει*, welches wohl durch das folgende *ἕξει* entstanden sein mag, beglaubigt. Es heißt nicht: in Finsterniß, sondern in der

Digitized by Google

Finsterniß, in welcher er sich nämlich von Natur befindet. Er wird derselben entnommen sein, um das Licht des Lebens nicht bloß zu sehen, ihm zu folgen u. dgl., sondern zu haben, zu besitzen; so daß also nicht bloß von einem **illustrari** (Lampe: **non solum Israelem sed omnes gentes mundi erat illustraturus**), sondern von einem Besitzen und zu eigen Haben — nicht blos bei sich haben (Weiß) — die Rede ist. Denn mit Recht hat Bg. Cr. bei ἕξει τὸ φῶς τ. ζ. des Grotius **habebit sibi praeviam illam lucem** abgewiesen und des Nonnus ἔχων ὁμόφοιτον ἐν αὐτῷ — φάος ἔμπεδον acceptirt. Denn der Glaube der Nachfolge knüpft Gemeinschaft. Indem er Jesum hat, hat er auch sein „Licht des Lebens". Wie Tod und Finsterniß zusammengehören, so Leben und Licht. Nicht das Licht ist das Prius, sondern das Leben. Vgl. 1, 4: das Leben war das Licht der Menschen. So ist er als das Leben auch das Licht. In diesem Sinne nennt er sich das Licht des Lebens, sofern das Licht die Beschaffenheit des Lebens ist. Eine neue, die rechte Lebensbeschaffenheit, bedingt durch die im Glauben (= ἀκολουθεῖν) gegebene (ἕξει) Gemeinschaft mit ihm verheißt also Jesus. Diese absolute Bedeutung schreibt er sich gegenüber der ganzen Welt zu. Da fragt sich's denn, mit welchem Recht er das thun kann.

V. 13. Die Pharisäer machen ihm die Berechtigung seines Selbstzeugnisses streitig. Nicht materiell fechten sie es an — sie haben nicht den Muth dazu — sondern formell. Es ist die gewöhnliche Rechtsregel, nach welcher Niemand in eigener Sache Zeugniß geben darf, welche sie geltend machen. Aber sophistisch folgern sie daraus nicht die Nichtberechtigung — die ja mit der Wahrheit der Sache zusammen bestehen könnte —, sondern die Unrichtigkeit: οὐκ ἔστιν ἀληθής. Darauf antwortet Jesus in zusammenhängender Weise. Bg. Cr. hat richtig die drei Gedanken genannt, in welchen die Antwort verläuft: er könne sich als das Licht mit Recht bezeugen; denn er wisse sich als dasselbe, weil er sich als den Sohn Gottes wisse (— so wird der erste Gedanke wohl besser zu fassen sein —) V. 14; er könne zum Andern ein gerechtes und

Digitized by Google

wahres Zeugniß von sich ablegen, weil er es thue in der Gemeinschaft seines Vaters V. 16; und es sei endlich auch gesetzlich gültig, weil sich mit dem seinigen auch das seines Vaters verbinde V. 17 f.

V. 14. Die gewöhnliche Rechtsregel gelte nicht für ihn; denn sein Selbstbewußtsein ist anders als der gewöhnlichen Menschen, von göttlicher Untrüglichkeit. Er weiß sich als das Licht der Welt, denn er weiß sich als den Sohn Gottes. *Κἂν ἐγὼ* u. s. w. auch wenn ich, auch in dem Falle wenn u. s. w. Nicht: wenn ich auch (Lücke), noch: wiewohl ich (Bg. Cr.); beides würde *ἐὰν καὶ* heißen (vgl. Mey.). Auch in dem Falle wenn er von sich selbst zeuge, sei sein Zeugniß wahr, weil er weiß, woher er ist und wohin er geht. Sein Zeugniß über sich darf als wahr gelten, wenn vorausgesetzt werden darf, daß er sich selber kenne. Nun aber kennt er Anfang und Ziel seines irdischen Seins; demnach auch dessen Mitte d. h. seine Bedeutung, Beruf und Bestimmung. Unterscheidet sich sein Selbstzeugniß vom Zeugniß der Menschen über ihn, so ist das nur natürlich, weil sich auch sein Wissen über sich von dem der andern Menschen über ihn unterscheidet. Das weiß er allein, daß er ein Sein bei Gott gehabt hat, ehe er Mensch wurde, daß er also als solcher, weil von Gott her gekommen, einen Beruf an die ganze Welt und einen Heilsberuf an die Welt hat, da Gott der Gott der Welt überhaupt und der Heilsgott ist. Das wissen sie, seine Gegner nicht: Ihr wißt nicht woher ich komme und wohin ich gehe. *Πόθεν ἔρχομαι* im Präsens, während vorher *ἦλθον*, nicht um sein fortwährendes Auftreten als Gottesgesandter damit auszudrücken (so Mey.), da doch das Kommen in *ἔρχ.* in demselben Sinn muß verstanden werden wie vorher in *ἦλθον*. Sondern er löst sein Kommen vom geschichtlichen Akt los und betrachtet es zeitlos für sich: seines Kommens Ursprung wie Ziel ist ihnen unbekannt. Mit beiden aber bezeichnet sich Jesus als Sohn Gottes und begründet damit sein anderes Selbstzeugniß, weil sich daraus auch der genannte Heilsberuf ableitet.

Digitized by Google

V. 15. Haben sie sein Zeugniß verworfen — fährt Jesus fort —, so haben sie ihn damit gerichtet. Bezeugt er sich aber als den alleinigen Heilsvermittler für alle Welt und weisen sie ihn damit ab, so ist sein Zeugniß ein Wort des Gerichts, das er über sie spricht. So stehen also durch die Natur der Sache zwei Parteien einander gegenüber, jede die andere verurtheilend. Aber es ist ein Unterschied. Wenn jene ihn richten, so thun sie es *κατὰ τὴν σάρκα*, d. h. weil seine *σάρξ*, seine irdische Erscheinung mit dem nicht zu stimmen scheint, was er von sich aussagt. Diese eigentliche Fassung von *ἡ σάρξ* ist mit Lücke, Mey., Godet festzuhalten gegen die subjektive Beziehung, welche ihm andere Exegeten geben (schon Chrysost., unter den Neueren z. B. de W., Bg. Cr.) und gegen die Verbindung beider, welche Stier IV, 400 f. versicht. Sie hängen sich also an seine Knechtsgestalt, um dadurch einen erwünschten Anlaß zu haben, über ihn ein Verwerfungsurtheil fällen zu können. Dagegen wenn Jesus durch sein Selbstzeugniß von selbst über alle diejenigen ein Verwerfungsurtheil spricht, die es nicht annehmen, indem er sie dadurch der Heillosigkeit zuspricht, so thut er das zunächst nicht um zu richten. Denn um sich zum Heil, nicht um sich zum Gericht zu bezeugen, bezeugt er sich. Also nicht ein *κατὰ τὴν σάρκα* ist bei *ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα* zu ergänzen (wie die Meisten thun, z. B. Lücke, Stier IV, 401), was bei unserer Erklärung von *κατὰ τὴν σάρκα* ohnehin nicht möglich ist, und auch abgesehen davon wegen der Wiederaufnahme durch *καὶ ἐὰν κρίνω ἐγώ* ausgeschlossen wird (vgl. de W.), wie denn auch dadurch die eigentliche Pointe erst hinzugedacht würde (vgl. Mey.); noch ist sonst etwas Derartiges hinzuzunehmen, wie z. B. *νῦν* (Aug., Chrys. u. A.) oder *μόνος* (Storr, Godet, welcher *ἐγώ* betont wissen will, als hieße es *αὐτὸς ἐγώ*) u. dgl.; sondern der Gedanke ist einfach der: nicht zum Richten ist er gekommen, sondern zum Retten, vgl. 3, 17 (Mey., Brckr., Hgstb.). Diesen Zweck hat sein Selbstzeugniß. Aber es kann anderen Erfolg haben V. 16: und auch wenn ich richte, so ist mein Gericht

Digitized by Google

ein rechtes. In καί — δέ schließt καί an, „und", während δέ das betreffende Wort, hier κρίνω, hervorhebt, was wir, wenn wir es ausdrücken, durch das eine Betonung, nicht eine Vermehrung, bezeichnende „auch" ausdrücken (gegen Krüger Gr. Sprachlehre 3. Aufl. 1852 §. 69, 32 Anm. 10 S. 559. Vgl. Winer Gramm. §. 53. 7. b. S. 412 f.). Nicht eine Ausnahme jener allgemeinen Maxime benennt hiemit Jesus (so Mey.), sondern die Gestalt und Wirkung, welche sein Selbstzeugniß ohne seinen Willen gewinnt: nicht um zu richten bezeuge ich mich; wird aber mein Zeugniß durch den Unglauben zum Gericht, so ist das dann ein rechtes Gericht, das ich übe, weil ich es thue in Gemeinschaft meines Vaters.

So ist also der in κρίσις u. s. w. liegende Begriff der des Selbstzeugnisses. Also wenn jene ihn richten in seinem Selbstzeugniß, so thun sie es κατὰ τὴν σάρκα; wenn er sie richtet durch sein Selbstzeugniß, so thut er es der Wahrheit gemäß (ἀληθής, so ℵ), oder so ist es ein ächtes, wirkliches Gericht (ἀληθινή, so B D L T und vorzuziehen), nicht bloß eines, das nur den Namen eines Gerichtes trägt, wie das ihrige — dieß aber eben darum, weil es auf das Wesen der Sache geht, demnach der Wahrheit gemäß ist. Dieß aber begründet er durch die Gemeinschaft des Vaters: denn nicht allein bin ich, sondern ich und der Vater, der mich gesandt hat — eine berechtigte Begründung, da jene Gemeinschaft, wenn eine wesentliche, auch in seinem Richten ist, dieß also nothwendig recht und wahr sein muß. Daraus ergibt sich von selbst, daß es nicht bloß eine That seiner, sondern auch seines Vaters ist. Das bildet deßhalb den dritten Gedanken, in welchem wieder die μαρτυρία an die Stelle der κρίσις tritt, welche ja auch nur jene, eben nach einer bestimmten Wirkung gemeint hat.

V. 17—19: Sein Zeugniß ist ein gedoppeltes, seines und seines Vaters. Damit genügt er ihrem Gesetz. V. 17: Und auch in eurem Gesetz ist geschrieben, daß zweier Menschen Zeugniß wahr ist. Καί — δέ ist wie oben V. 16 gebraucht. Ὑμέτερος νόμος sagt Jesus nicht vom Standpunkt des Evangelisten aus (Bg. Cr., de W.), noch

Digitized by Google

weniger in verwerfendem Sinne (Schweizer, Baur u. s. w.) und deßhalb als Zeichen späteren Ursprungs und ungeschichtlicher Darstellung, sondern weil sich die Juden Jesu gegenüber mit dem Gesetz identificirt und so es sich Jesu gegenüber ausschließlich vindicirt haben, um darauf ihr Recht gegen Jesus zu gründen (5, 16. 7, 23 f. Mey.). Vgl. Bd. 1 S. 129. Die Gesetzesvorschrift Deut. 17, 6. 19, 15 ist von Jesus frei angeführt. Während im A. T. von μάρτυρες die Rede ist, ist hier absichtlich ἀνθρώπων gebraucht, um das Plus anzudeuten, welches Jesus bietet — durch einen Schluß a minori ad majus, Beng.: duorum hominum; quanto magis Dei et filii Dei? — indem er nicht bloß zweier Menschen Zeugniß beibringt, sondern seines und seines Vaters V. 18. Es zeugt der Mensch Jesus von seiner Göttlichkeit und der Vater, der ihn gesandt hat, thut es, indem er nämlich Jesum als seinen Gesandten legitimirt in seinem Thun. Freilich hat diese Argumentation wieder zur Voraussetzung, daß man sein, des Menschen, Zeugniß von seinem göttlichen Ursprung und Beruf gelten lasse, und zum andern, daß man des Vaters Zeugniß, das doch wieder nur in seinem Thun liegt, anerkenne als ein über ihn, obgleich durch ihn, abgelegtes. Deßhalb da die Juden dasselbe außer dem Bereich seiner Selbstdarstellung gezeigt sehen wollten V. 19, indem sie nach diesem seinem Vater, auf den er sich berufe, fragten, kann sie Jesus nur wieder auf sich verweisen. Ihr kennt weder mich noch meinen Vater; wenn ihr mich kennetet, so würdet ihr auch meinen Vater kennen. Er selbst ist immer die Voraussetzung für die Erkenntniß des Vaters. Er kann nicht auf ein Zeugniß des Vaters verweisen, welches unabhängig von ihm ihm gegenüberstünde und ihn so legitimirte, daß man durch jenes erst ein Verhältniß zu ihm gewönne, sondern man gelangt zu jenem nur von ihm aus. So kommt Jesus, genau genommen, über eine gewisse petitio principii nicht hinaus; kann es auch nicht; denn man muß ihm eben um sein selbst willen glauben.

Ich habe hiebei vorausgesetzt, daß die Juden nicht seinen

Digitized by Google

leiblichen Vater meinen (so de W., Olsh., Brckr. und annähernd Lcke., nach Augustin's Vorgang; dagegen Mey.). Denn wie sollten sie doch auch nur gar so ungeschickt sich anstellen, da er doch von dem gesprochen, der ihn gesandt, und sie es bereits gewohnt waren, daß er Gott in besonderem Sinne seinen Vater nannte (5, 18). Auch wird die Antwort viel schärfer und bitterer, wenn sie ihn auffordern, den unsichtbaren Zeugen und sein Zeugniß, worauf er sich berufen, auch beizubringen. Denn nicht „in gewissermaßen redlicher Meinung" reden sie so (Godet), sondern in feindlichem Sinne. Es ist als wollten sie ihm zu verstehen geben, daß jeder Lügner sich auf Gott berufen könne; wolle es einer in besonderer Weise thun und seinen besonderen Anspruch damit beweisen, so müsse er das auch irgendwie zeigen, so müsse er es nicht bloß bei der Behauptung lassen, sondern das Zeugniß zur Stelle schaffen und zeigen. Denn nicht als ob sie seinen Vater als Zeugen verhören wollten (Lcke. S. 290), sprechen sie so; sondern Jesus soll ihn in seinem Zeugniß zeigen. Darauf kann Jesus nur antworten, daß er ihn bloß in seiner eignen Selbstdarstellung zeigen könne, daß er also keinen anderen Weg, auf dem man zur Erkenntniß des Zeugnisses des Vaters komme, nennen könne, als ihn selbst zu verstehen. Da dieses aber nicht der Fall ist, da sie sich hiezu nicht bequemen wollen, so ist ihnen auch das andere unmöglich gemacht.

V. 20. Diese Worte redete Jesus lehrend im Tempel, *ἐν γαζοφυλακίῳ*, entweder am, beim Schatzbehälter, wenn man unter *γαζοφυλάκιον* den nach rabbinischen Mittheilungen aus dreizehn trompetenförmigen ehernen Kasten bestehenden, zur Aufnahme freiwilliger Beiträge für den Tempel wie auch der Tempelsteuern bestimmten Schatzbehälter selbst versteht (Mark. 12, 41. Mey.), oder da dieser Gebrauch von *ἐν* dem N. T. fremder ist, es ist unter *γαζοφυλ.* der Raum zu verstehen, in welchem jener Schatzbehälter stand (Winer, Gramm. §. 48. a. 1. c) S. 360. Brckr. u. A.), was bei dem anderweitigen Gebrauch von *γαζοφυλ.* (vgl. 1 Makk. 14, 49 und Keil dazu d. St.) wohl möglich und in diesem Falle

Digitized by Google

das Wahrscheinlichere ist. Diese Schatzkammer befand sich im Vorhof der Weiber. Der Evangelist nennt den Ort nicht nur im Interesse lokaler Genauigkeit, sondern, wie das hinzugefügte *διδάσκων ἐν τῷ ἱερῷ* zeigt, um bemerklich zu machen, daß Jesus, so wie er that, gesprochen an einem Orte, wo viele Menschen ab- und zugingen (Mey.). So frei öffentlich also (Bg. Cr., Stier IV, 406) und ohne Scheu (Beng.: eo loco ubi aliquis facile potuisset capi; ubi maxima erat hominum frequentia) hat Jesus von sich Zeugniß abgelegt. Um so mehr ist es den Juden zum Gericht. Und Niemand griff ihn — wie triumphirend vom Evangelisten gesagt (Mey.) Man wollte wohl, aber man wagte es nicht. Seine Stunde war noch nicht gekommen, nach Gottes Willen, vgl. I, 136. Eben diese Möglichkeit des Glaubens, die Israel geboten war, wurde ihnen zum Gericht. Denn ihre Feindseligkeit konnte keine andere Folge haben, als daß die Heilsmöglichkeit den Juden vollends entzogen wird. Damit beginnt denn nun auch der folgende Absatz.

V. 21—29. An das Vorhergehende schließt sich gut an, daß zunächst vom Ausgang beider, Jesu und der Juden, die Rede ist. Dieser wird begründet durch den Ursprung; und dieser wieder mit jenem vermittelt durch die Gegenwart, vornämlich des Wortes Jesu. In diese drei Sätze (V. 21. 22. V. 23. 24. V. 25—29) zerfällt die hier gegebene Ausführung.

V. 21—22. **V. 21** beginnt einen neuen Redeauftritt: *πάλιν*. Ob an einem der folgenden Tage (Mey.) oder an demselben (so gewöhnl.), muß dahingestellt bleiben. Der Evangelist hat von dem zeitlichen Verhältniß ganz abstrahirt und sich bei der Zusammenstellung dieser Reden nur von gedankenmäßigen Rücksichten bestimmen lassen, unbekümmert um die äußere geschichtliche Genauigkeit. Da Jesu Stunde noch nicht gekommen war (*οὖν*), so wandte sich Jesus von Neuem an seine Gegner (*αὐτοῖς*), aber mit Worten, die immer ernster und schärfer werden. So schon zum Beginn: ich gehe hin und ihr werdet mich suchen und werdet sterben in eurer Sünde; wo ich hingehe, könnt ihr nicht hin-

Digitized by Google

kommen. Denn wenn er sagt, daß er dahingehe, so ergänzt sich zwar zunächst:. zu seinem Vater. Aber das hat weniger den Ton — ist deßhalb auch nicht besonders genannt —, als daß er damit den Juden entzogen ist. Sein Hingang zum Vater ist das Gericht über Israel. Sie werden ihn suchen, nämlich als Retter in den schweren Nöthen, die über sie kommen werden, vgl. 7, 34. Aber vergeblich — dies versteht sich von selbst. Denn wenn gleich hier οὐχ εὑρήσετε (7, 34) weggelassen ist, so liegt es doch in ὅπου ἐγώ u. s. w. Diese negative Seite ist aber nicht ohne eine entsprechende und zwar weit stärkere positive, die durch ἐν τ. ἁμ. ὑμ. ἀποθ. bezeichnet ist. „In", nicht „an" (Hgstb.) ihrer Sünde werden sie sterben. Mit der Sünde, die ihren sittlichen Habitus bildet und ihre spezielle Bestimmtheit durch den Unglauben an Jesum hat, werden sie in den Tod gehen. Sündhaft bestimmte durch ihren Unglauben, nicht sünbeerledigte durch den Glauben, werden sie im Tode sein. Daraus ergibt sich von selbst, was sie jenseit desselben zu erwarten haben. Denn durch den Unglauben und weil in der Sünde seiend stehen sie unter dem Gerichte. Dadurch erhält nun ὅπου ἐγὼ ὑπάγω u. s. w. eine wesentliche Bestimmtheit. Denn es ist im Gegensatz zum Vorhergehenden gesagt. Dem Gericht, in das jene durch den Tod eingehn, weil sie schon vorher darin sind, steht gegenüber die vollendete Gottesgemeinschaft, in die Jesus eingeht. Wenn dieser Erklärung de Wette die Stelle 13, 33 entgegengehalten hat, so muß an jener Stelle erstlich das hinzugesetzte ἄρτι beachtet werden, und sodann, daß Jesus doch allerdings die Seinigen erst später zu sich nehmen wird (14, 3. 17, 24). Dieß gilt für die Jünger jetzt noch nicht, für die Juden überhaupt nicht, weil sie in der Sünde in den Tod gehen. Wo er hingeht, wo also sie nicht werden hinkommen können, das verstehen sie wohl. Sie fühlen das Verurtheilende, was in Jesu Wort liegt. Aber sie wollen sich des Eindrucks dadurch erwehren, daß sie sein Wort gegen ihn selbst wenden in einer Frage des Hohns V. 22. Denn als Hohn ist diese Rede zu fassen (geg. Hgstb.). Spricht ihnen Jesus die Zukunft des

Digitized by Google

Heils ab, weil sie allein in ihm liege, dem von ihnen Verachteten; so sprechen sie vielmehr ihm die Zukunft des Heils ab, weil er sich durch eine That der ärgsten Sünde von ihnen lösen werde, die doch der Heilszukunft gewiß sind. Wohl aus Verzweiflung — so wollen sie es gedächt wissen — darüber daß er bei ihnen keinen Anklang findet, wird er sich tödten. Diese Erwiderung zeigt deutlich den Fortschritt des Gegensatzes. Hatten sie vorher sich noch den Anschein gegeben, als würden sie gerne sein Wort annehmen, wenn er nur die billigen Bedingungen für seine Legitimation erfüllte, so tritt nun ihre Gesinnung und ihr Verhalten ohne Maske heraus, als Widerspruch des Hohns, als einfaches Nichtwollen. Darin aber zeigt sich das Gericht, das in ihrem Unglauben sich in ihnen und über sie vollzieht. So wird es denn immer gewisser: sie sind der Heilszukunft verlustig.

V. 23. 24. V. 23. Ihr seid von unten, ich bin von oben, ihr seid von dieser Welt, ich bin nicht von dieser Welt. Diese Worte führen den Gegensatz des Ausgangs zurück auf den Gegensatz des Ursprungs. In diesem liegt der Grund von jenem. Denn nicht daß sie so zu spotten vermocht (Mey.), sondern jenen Ausgang begründet Jesus mit diesen Worten — den Spott ignorirt er; das allein ist seiner würdig —; und nicht „ihre gemeine Natur“ (Mey.) charakterisirt er, sondern ihre sittliche Beschaffenheit überhaupt. Zwar bezeichnet *ἐκ τῶν κάτω, ἐκ τοῦ κόσμου* nicht zunächst Gesinnung und Richtung (de W.), aber auch nicht *ἐκ τῶν ἄνω* die übersinnliche Richtung und *οὐκ ἐκ τοῦ κόσμου* dagegen die überirdische Gesinnung (Bg. Cr.). Für's erste sagen *τὰ κάτω* und *κόσμος* nicht sachlich Verschiedenes aus (gegen Bg. Cr., Stier IV, 410), am allerwenigsten so daß *τὰ κάτω* die Hölle meinte (Stier a. a. O., auch Godet wenigstens mit); sondern das erstemal tritt mehr das formelle Moment des diametralen Gegensatzes heraus; das andere Mal überwiegt die Sachlichkeit der Bezeichnung. Zum andern benennt *τὰ κάτω* das Gebiet so gut wie *ὁ κόσμος*, nur daß dort Rücksicht genommen ist auf die Ausdehnung, die Mannig-

Digitized by Google

faltigkeit der dasselbe konstituirenden Elemente, hier auf die Zusammengehörigkeit, die physische und ethische Einheit. „Diese Welt", in ihrer gesammten Wirklichkeit und konkreten Beschaffenheit — im Gegensatz zu der erneuerten Welt, welche sich von ihm, dem von oben Gekommenen aus, verwirklichen soll. Beidemal ist aber zunächst der Ursprung gemeint. Nun aber hat τὰ κάτω oder ὁ κόσμος sein bestimmtes ethisches Gepräge und das dadurch bestimmte Geschick (οὖν V. 24). Daran hat denn nun auch Theil, wer davon stammt. So wird die Bezeichnung zunächst Bezeichnung aller Menschen im Gegensatz zu Christus, welcher vom Himmel und nicht von der Erde stammend, in demselben eigentlichen Sinne, in welchem von den Menschen das Gegentheil gesagt werden muß, darum auch das entsprechende ethische Gepräge (φῶς) und die entsprechende Zukunft (ζωὴ αἰώνιος) hat. Wenn nun aber jenes Wort eigentlich von allen Menschen gilt, wie kann es hier von den Juden in besonderer Weise gelten? Denn so ist es doch offenbar gemeint. Die Vermittlung liegt in dem, was Jesus 15, 19 von den Jüngern sagt: Ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου. Also sind sie eigentlich ἐκ τοῦ κόσμου so gut wie die andern; denn sonst könnten sie der Welt nicht entnommen worden sein. Durch eine Thatsache aber, welche ihnen widerfahren ist, sind sie derselben so entnommen, daß man nun von ihnen sagen kann und muß: ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ ἐστέ. Nicht ein Naturunterschied verschiedener Menschengattungen ist es also, welcher diese Theilung der Menschheit setzt, wie uns Hilgenfeld S. 146 ff. u. A. überreden wollen, sondern eine göttliche Thatsache. Ob nun aber diese nicht auch menschlich vermittelt ist? Das 15. Kap. sagt von den Jüngern im Zusammenhang mit jenem Gedanken, sie seien Jünger, Knechte Jesu, als ihres Herrn, geworden. Wodurch anders als durch den Glauben? Im Glauben wird das objektive Heilsgut dem Einzelnen immanent. Im Glauben ist also an die Stelle des θάνατος, welcher das Wesen der Welt bildet, die ζωή, an die Stelle der Sünde, welche die Lebensgestalt der Welt in ihrer Heillosigkeit bildet, das φῶς oder

die ἀλήθεια getreten. Darum also weil die Juden nicht glauben, heißt es von ihnen, daß sie von unten oder von der Welt sind. Sind sie dieß, so ist das Element ihres Lebens Tod, die Gestalt desselben Sünde. Dieß sagt denn auch V. 24 von ihnen aus auf Grund ihres Nichtglaubens.

Wir sehen also: die Differenz der Menschen ist durch ihr persönliches Verhalten im Glauben oder Unglauben bedingt: denn erst dadurch fixirt sich entweder das von Natur seiende durch die persönliche That, oder es wird für das Personleben aufgehoben; aufgehoben durch die Ergreifung und den Besitz des in Christo seienden entgegengesetzten Lebensprinzips und Lebensgestalt. Das will das Wort sagen: ἐὰν μὴ πιστεύσητε ὅτι ἐγώ εἰμι. Man soll glauben, daß er es ist. Was ist er? Was anderes wird es sein, das er ist und als das man ihn glauben soll, denn das ganze volle Heil, welches den Inhalt aller Verheißung Gottes, die Hoffnung und den Glauben Israels von allem Anfang an bildete? Er ist das Leben, das Licht, der Weg, die Wahrheit u. s. w.; kurz er ist Ein und Alles als schlechthin entscheidend. Nicht an diese oder jene Seite, nicht einmal an ὁ Χριστός allein (de W., Mey.) ist hiebei zu denken. Wenn man sich hiefür auf 4, 26 beruft, so übersieht man, daß dort die bestimmte Ergänzung mit Nothwendigkeit durch die Frage gegeben ist. Hier aber liegt im Zusammenhang zunächst nichts Bestimmtes. So muß das Prädikat in der größten Allgemeinheit gedacht werden. Woran man nur denken mag, wenn man an die Zukunft Israels denkt, das soll man in ihm wissen und glauben. Gerade die Nichtnennung und doch Selbstverständlichkeit des Prädikats „verleiht demselben eine stille Majestät". „Wie Gott in אֲנִי הוּא die Summe des alttestamentlichen Glaubens zusammenfaßt (Deut. 32, 39. Jes. 41, 13. 43, 10), so Christus in ὅτι ἐγώ εἰμι die des neutestamentlichen" (Mey.). Vgl. Hofm. Schriftb. I, 63 f.; und über das Verhältniß des johanneischen ἐγώ εἰμι zum Selbstzeugniß Jesu bei den Synoptikern meinen Joh. Ursprung S. 189 ff. Der Ton liegt aber wie in אֲנִי הוּא auf dem „Ich": daß Er es ist, das ist der Inhalt

Digitized by Google

des Glaubens. Was er sei, sagt Jesus nicht; denn das sagte das A. T. Dessen Inhalt also ist er. Daß aber Er es sei: das ist das Neue, was seine Verkündigung, was das N. T. gebracht hat. Nicht um neue Erkenntnisse also handelt es sich zunächst, sondern um eine heilsgeschichtliche Thatsache: diese soll ausgesagt, diese geglaubt werden. Die neue Erkenntniß besteht dann nur in der Anwendung der alten auf diese thatsächliche Gegenwart. Machen sie sich diese Heilsthatsache nicht zu eigen im Glauben, so gehen sie des Heils verlustig: so werdet ihr sterben in euren Sünden. V. 21 war ἀποθανεῖσθε an den Schluß gesetzt; hier steht es am Anfang mit nachdrücklicher Betonung: ihr werdet sterben (Mey.). In diesem liegt schon der ganze Gedanke und seine Tragik. Er allein ist die Rettung, und der Glaube an ihn als das alleinige Heil der Weg der Rettung.

Daran knüpft die Erwiderung der Juden V. 25 an, welche Anlaß zu dem ganzen Absatz V. 25—29 gibt. Auf sein ἐγώ εἰμι erwidern sie mit der höhnischen Frage σὺ τίς εἶ; Hofmann hat gewiß Recht, wenn er die Frage der Juden als eine Frage ungläubigen Hohns bezeichnet (a. a. O.). Sind es doch dieselben, welche ihm V. 22 mit jener Frage des Hohns entgegengetreten sind. So gut sie Jesu Wort V. 21 verstanden hatten, so gut verstanden sie das ἐγώ εἰμι V. 24. Nicht suchende Zweifler reden so, sondern hochmüthige Gegner. Das sieht man schon aus dem vorangestellten σύ, welches den Ton der Geringschätzung hat (Mey). Darnach bestimmt sich auch die Antwort Jesu. Er gibt ihnen keine runde Antwort auf ihre Frage. Eine solche verdienen sie nicht. Sondern er verweist sie auf sein Wort, das er in ihrer Mitte führt.

Aber hier handelt es sich vor Allem um die schwierigen und sehr verschieden gedeuteten Worte τὴν ἀρχὴν ὅτι καὶ λαλῶ ὑμῖν. Wir müssen Schritt vor Schritt vorwärts gehen, um in dem Gewirre der vielen Auslegungen die richtige Bahn nicht zu verlieren. Τὴν ἀρχὴν ist in einer Weise vorangestellt, daß es nicht substantivisch, sondern, wie es zwar nicht

Digitized by Google

im N. T., aber sonst öfter vorkommt, adverbial wird genommen werden müssen. Es vertritt dann eigentlich die Stelle eines Satzes, dessen Verbum zu ergänzen ist, und bezeichnet „den Anfang", entweder der gemacht worden ist oder war, oder der jetzt gemacht wird oder werden soll. In jenem Sinne — in der Bedeutung: Anfangs kommt es z. B. Gen. 43, 18. 20. Dan. 8, 1 vor. Es wird ein Früheres betont und dem Späteren gegenübergestellt. Dieß könnte entweder auf sein Sein gehen oder auf sein Reden. Auf sein Sein bezogen würde es heißen von Anfang an d. i. „von Ewigkeit her" bin ich, was u. s. w. Cyr., Lpe., Fritzsche: sum a rerum primordiis (1, 1) ea natura, quam me esse profiteor, Hgstbg., Stier IV, 417. Aber τὴν ἀρχὴν heißt: am Anfang, initio, ab initio, aber nicht von Anfang her im eigentlichen Sinn. Auch würde diese Erinnerung an sein ewiges Sein in diesen Zusammenhang nicht passen, wo er davon spricht, daß das Heil der Juden an seine Person geknüpft ist. Endlich betont λαλεῖν weniger den Inhalt als die Handlung des Redens. Nicht besser ist es, wenn man τὴν ἀρχήν im Sinn von ἀπ' ἀρχῆς auf sein Reden bezieht: ich bin, was ich von Anfang an zu euch rede, so Thol., Bg. Cr. u. A. Aber abgesehen von der Voranstellung von τὴν ἀρχήν müßte es dann nicht λαλῶ sondern λελάληκα heißen. Denn daß er, was er schon im Anfang gesagt, noch jetzt sagt, rechtfertigt diese Ausdrucksweise nicht. Es müßte ὅτι ἀπ' ἀρχῆς λελάληκα heißen. Bezeichnet nun τὴν ἀρχήν nicht einen zurückliegenden Anfang sei es des Seins, sei es des Redens, so wird es den Anfang bezeichnen müssen im Sinne des Vorliegenden. Nicht die Gegenwart bezeichnet es im Gegensatz zur Zukunft, so daß τὴν ἀρχήν „für jetzt" bedeutete (Hofm. Schriftb. I, 65. II, 178 „anfänglich, nämlich für jetzt, weil dieß die Zeit ist, wo er zu ihnen redet, hat er viel über sie zu reden und zu urtheilen mit Worten"). Denn „anfänglich" und „für jetzt" ist zweierlei. Auch nicht das erste Glied einer Reihe: erstlich bin ich der u. s. w. (Luth.), oder für's Erste (Olsh.), oder vor allen Dingen bin ich u. s. w. (de W.). Sondern indem er etwas

Digitized by Google

als den Anfang bezeichnet und an die Spitze stellt, dient dies dazu, etwas als die Hauptsache hervorzuheben. Mit Negationen verbunden oder in negativen Sätzen bekommt es dadurch die Bedeutung „durchaus", „überhaupt", wodurch das was verneint werden soll, schlechthin verneint wird. Aber diese Bedeutung hier anzuwenden, im Sinne von „überhaupt" (Lcke.) oder „durchaus" (Mai., Winer §. 54, 1 S. 432, Godet) oder „allerdings" (Bäuml.), geht hier nicht, da hier kein negativer Satz ist (vgl. den Nachweis bei Brckr.). Sondern was Jesus in den folgenden Worten sagt, das stellt er an die Spitze und bezeichnet es damit als die Hauptsache, die „von vornherein" gilt. Damit macht er den Anfang seiner Antwort; das gilt von vornherein, wenn er mit den Juden handelt, das ist das A und O: ich bin, was ich auch rede zu euch. Hiebei ist vorausgesetzt, daß ὅτι im Sinne von ὅ τι zu nehmen ist, wie es auch gewöhnlich verstanden wird. „Daß" er zu ihnen redet (so ich früher), kann logisch nicht wohl die Antwort auf ein „Was?" oder „Wer?" sein. Man müßte denn ὅτι καὶ λαλῶ ὑμῖν als einen Zwischensatz fassen und τὴν ἀρχὴν mit V. 26 πολλά u. s. w. verbinden. So nach Aelteren Beng. principio quum etiam loquor vobis — Dat. comm.: de me quis sim loquor, ut credatis et salvemini — multa habeo etc. und Hofm. II, 179: „eben der Beruf, in welchem Jesus für jetzt steht, zu ihnen zu reden, bringt mit sich, daß er auch viel über sie zu sagen hat." Aber abgesehen davon daß Jesus auf jene Frage auch so nicht antworten würde, gehörte bei dieser Erklärung καί mit πολλά u. s. w. zusammen und nicht in den Begründungssatz. Auch reichten die Worte: „weil ich zu euch rede" nicht aus, um den viel weiter greifenden Gedanken auszudrücken, daß jetzt sein Beruf ist zu ihnen zu reden. Dieses wichtige Moment des Berufs wäre eingetragen. Wenn Olsh. und Bäuml. ὅτι u. s. w. als Zwischensatz behandelnd das Relativum im Sinne von ὅ τι nehmen, so bleibt doch der erste Einwand, und für λαλῶ wäre vielmehr λέγω zu erwarten. Ferner ist bei der vorgetragenen Erklärung vorausgesetzt, daß ὅτι u. s. w. weder im Sinne der

Digitized by Google

fragenden Reflexion, noch der befremdenden Frage zu verstehen ist. In jenem Sinne hat es z. B. Lücke gefaßt: Ueberhaupt warum rede ich nur noch zu euch? Daß τὴν ἀρχὴν so nicht zu rechtfertigen ist, sahen wir schon oben, und wenn sich auch ὅτι rechtfertigen läßt (= τί ἐστιν ὅτι), so ist doch der Gedanke selbst eine zu wunderliche und unpassende Reflexion im Munde Jesu. Im Sinne der befremdenden Frage hat Mey. das Wort gefaßt: was ich von vornherein auch rede zu euch, nämlich fragt ihr? Aber das hatten sie nicht gefragt, sondern wer er sei. Wenn Jesus hiefür substituirt: was er redet, so ist das eben Antwort hierauf und nicht Frage, also auch nicht als solche zu nehmen. Ist nun aber ὅ τι καί u. s. w. Antwort auf die Frage, so macht allerdings — dieß muß Hofm. II, 178 f. zugestanden werden — λαλῶ Schwierigkeit, da ὅ τι Inhaltsangabe ist, was eher λέγειν als λαλεῖν zu fordern scheint. Denn λαλεῖν bezeichnet das Reden als Handlung. Aber durch καί stellt Jesus sein Reden in Parallele zu seinem Sein. Er ist nicht bloß was er ist, sondern er bezeugt sich auch als solchen in seiner Thätigkeit des Redens zu ihnen. Diese zwei Momente, daß er auch redet zu ihnen, und daß er in diesem seinem Reden sich ihnen bezeugt als den, der er ist, faßt Jesus zusammen. Und zwar in allem seinem Reden, was er auch redet, — deßhalb ist das verallgemeinernde ὅ τι statt des einfachen Relativums gewählt.

Mit dieser Verweisung auf sein Zeugniß, das er je und je gegen sie über sich abgelegt, haben sie genug Antwort auf ihre Frage. Mehr verdienen sie nicht; weitere Ehre will er ihnen nicht anthun (Luth.). Er, der das Wort Gottes an die Menschheit ist, will auch nur aus seinem Worte erkannt sein. „Ich bin euer Prediger; wenn ihr das zuerst glaubet, so werdet ihr wohl erfahren, wer ich sei, und sonst nicht" (Luth. Randglosse). Dem nun, was ihnen sein Zeugniß über ihn sagt, stellt er — ohne „strafende Pause" (so Mey.) — gegenüber, was er ihnen über sie zu sagen hat V. 26: viel habe ich über euch zu sagen und zu richten. Das müssen sie sich gefallen lassen, wenn ihnen geholfen werden

Digitized by Google

soll. Denn der das Licht ist, ist auch der Richter. Denn er kann sich als das Licht nur so bezeugen, daß sein Zeugniß zur Kritik der im Gegensatz dazu stehenden Welt wird. Und zwar ist πολλά mit Nachdruck an die Spitze gestellt. Er ist damit noch lange nicht fertig: „ich habe zu sagen u. s. w." Denn in dem Maße als ihr Widerspruch bleibt und sich steigert, muß auch sein richtendes Zeugniß über sie sich fortsetzen und steigern. Nur wenn sie sich dem beugen, kommen sie zur Erkenntniß seiner. Wenn er nun aber so richtend zu ihnen redet, so ist nicht Er es, für sich, der so richtet u. s. w., sondern er redet aus der Gemeinschaft seines Vaters heraus. So wird der Zusammenhang von den Meisten gefaßt (Lcke., de W., Thol.); vgl. auch Hofm. II. 179: „Die Vergleichung von 8, 16 bestätigt, daß sich Jesus gegenüber dem Anstoß, welchen die Juden an seinen Urtheilen über sie nehmen, darauf zurückzieht und darauf beruft, daß die Wahrhaftigkeit dessen, der ihn gesandt hat, und die Natur seines eigenen Redens, als welches lediglich innerweltliche Aussage dessen sei, was er zuvor aus Gottes Munde vernommen hat, für die Berechtigung seines Richtens und Strafens vollgültige Bürgschaft sei." Dieß ist kein „künstlich gebildeter Gegensatz" (Mey.), sondern ein ganz nahe liegender Gedanke, noch stehen ἔχω λαλεῖν und λέγειν so im Gegensatz zu einander, daß jenes ein Reden bezeichnet, welches Jesus nicht ausführt, während dieses sein Zeugniß der Heilswahrheit, welches er wirklich ablegt (Mey.); denn es heißt nicht: er hätte, sondern er hat vieles zu reden, und eben dieses meint er eben in dem folgenden λαλῶ, welches dem vorhergehenden λαλεῖν entspricht; denn nicht λέγω (Mey.), sondern λαλῶ ist mit א B u. s. w. zu lesen. Also ist ταῦτα nicht, wie es Chrys. und ihm sich anschließend Mey. erklärt, τὰ πρὸς σωτηρίαν, sondern τὰ πρὸς ἔλεγχον. Dazu stimmt auch die Hervorhebung gerade der Wahrhaftigkeit Gottes, so daß also sein richtendes Zeugniß im Recht ist, so wie die Hinzufügung von εἰς τὸν κόσμον, denn zu dieser gehören sie eben vgl. V. 23.

In der Rechtfertigung seines richtenden Zeugnisses hat

Digitized by Google

er sich auf sein besonderes Verhältniß zum Vater berufen. Darauf bezieht sich die Bemerkung des Evangelisten V. 27: sie erkannten nicht, daß er den Vater ihnen nannte. Dieß lautet allerdings befremdlich. Denn daß die Juden nicht sollten gewußt haben, von wem Jesus rede, ist doch zu unwahrscheinlich (de W.); und es dadurch glaublicher zu machen, daß seit V. 21 andere Juden zu denken seien als vorher (Mey.), geht nicht an; denn das konnten alle Juden wissen. Ebenso wenig ist aus dem Nichterkennen ein Nichtanerkennen (Lcke.) oder ein sich versteckendes Nichterkennen wollen (Thol., Stier) zu machen. Aber der Evangelist sagt nicht τὸν θεόν, sondern τὸν πατέρα: Jesu Verhältniß zum Vater, in welchem Sinne er sein Vater sei, hätten sie aus dem erkennen können, was Jesus vorher gesagt, was er von dem vernommen, der ihn gesandt (Hofm. II, 180). Auf dies sein Wort also verweist er sie. Daraus sollen sie ihn erkennen, sein Verhältniß zu Gott und seinen Beruf in der Welt. Einen andern Weg gibt es nicht.

Aber sein Wort dient ihnen nicht dazu. Jetzt erkennen sie nicht. Eine Thatsache der Zukunft muß eintreten, um sie zur Erkenntniß zu bringen: seine Erhöhung nämlich an's Kreuz: V. 28. Dann werden sie ihn erkennen. Cognoscetis ex re quod nunc ex verbo non creditis, Beng. In diesem Sinne knüpft der Evangelist dieses neue Wort Jesu mit οὖν an. Wenn ihr den Menschensohn erhöhen werdet, dann werdet ihr erkennen, daß ich es bin. Freilich heißt ὑψοῦν nicht geradezu kreuzigen, sondern es bedeutet zunächst blos Jesu Erhöhung. Da diese aber als That der Juden bezeichnet wird (ὅταν ὑψώσητε), so erkennen wir wohl, daß sein Tod gemeint ist, als erster Schritt der Erhöhung. Denn so ist es geschichtlich geworden, daß er zuerst erhöht wurde von den Menschen an das Kreuz, darnach vom Vater in den Himmel. Was ihn aber an's Kreuz brachte, was war es anderes, als daß er von sich aussagte, daß Er es sei? nämlich das Israel verheißene Heil, obgleich er ein Mensch schien wie die anderen. Denn das konnte man ihm

Digitized by Google

nicht vergeben. Daraus erklärte sich uns jene höhnende Frage V. 25: *σὺ τίς εἶ*; daran erinnert Jesus auch hier, wenn er mit Absicht sagt *τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου*. Aber die Erkenntniß, welche sein Tod wirken wird, ist eben, daß Er es ist: *τότε γνώσεσθε ὅτι ἐγώ εἰμι*. Inwiefern wird seine Erhöhung zunächst an's Kreuz ihnen dazu dienen, ihn zu erkennen? Weil er gerade dann erwiesen werden wird als der, der er ist, am Kreuze zunächst, in der Verherrlichung sodann. **Eventum legimus Matth.** 27, 54. Luc. 23 47 f. Act. 2, 41— 21, 20, Beng. Daß das Folgende noch von *ὅτι* abhänge, (Mey., Godet), ist wenig wahrscheinlich, da es zu *ὅτι* in einem anderen Verhältniß stehen würde als *ἐγώ εἰμι*. Vielmehr wird der Wiederaufnahme des früheren (V. 24), welche *ὅτι ἐγώ εἰμι* ist, nur entsprechen, diesen Satz damit abzuschließen und dem *ὅτι* nicht eine weitere Beziehung zu geben. Und der johanneischen Sprachweise ist es ganz angemessen, daß das Nächste sich von der Konstruktion loslöst und selbstständig neben das Vorhergehende stellt. Jesus kehrt zurück zu dem, was er vorher V. 26 von seiner Gemeinschaft mit dem Vater gesagt. Von mir selbst aus thue ich nichts, sondern wie mich der Vater gelehrt hat, das rede ich. Das Thun bestimmt er näher als ein Reden; nicht sind Thun und Reden als zwei parallele Funktionen zu denken, so daß bei dem Ersten Reden, bei dem Andern Thun hinzuzudenken wäre (Beng., de W.). Jesus hat hier nur sein Lehrgeschäft im Sinne. *Καθὼς* sollte nicht *ταῦτα*, sondern *οὕτως* erfordern. Deßhalb nimmt Mey. *ταῦτα* deiktisch: das was ich lehre — in diesem seinem Lehrgeschäfte eben begriffen — lehre ich so wie u. s. w. Aber zumal nach der Unterbrechung V. 27 kann *ταῦτα* nicht wohl deiktisch genommen werden, wohl aber nimmt er das *ταῦτα λαλῶ* V. 26 wieder auf. Und darum konnte der Evangelist, bei seiner Neigung zum Gebrauch des rückweisenden Pronomen (vgl. I, 31), wohl inkorrekt dem *καθὼς* ein *ταῦτα* entsprechen lassen (so auch gewöhnl.).

V. 29. Und wie nun seine Berufserfüllung in der Gemeinschaft seines Vaters steht, so er selbst auch: Und der

Digitized by Google

mich gesandt hat, ist mit mir; er hat mich nicht allein gelassen; denn das ihm Wohlgefällige thue ich allezeit. Nicht bloß einmal gesandt hat er ihn und dann etwa allein gelassen; seine Gottesgemeinschaft ist eine bleibende, weil auch sein Willensverhalten das gottgemäße, der sittliche Vollzug seiner Gottesgemeinschaft. *Οὐκ ἀφῆκεν* nämlich: bis jetzt. Die Gottesgemeinschaft ist in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit eine sittlich vermittelte. Was ihm wesentlich eignet, hat Jesus zur sittlichen That seines Lebens gemacht. So werden sie das also auch zukünftig, in seinem Lebensausgang, erfahren: der Vater wird sich zu ihm bekennen, weil er, Jesus, sich allezeit zu ihm bekennt. So legt Jesus von seiner Gottesgemeinschaft Zeugniß ab. An dieß sein Wort also sind die Juden gewiesen, wenn sie ihn erkennen wollen. Nur auf Grund desselben wird seine Zukunft ihnen zur heilsamen Erkenntniß verhelfen.

Daran schließt sich nun auf das Engste das Folgende an.

V. 30—59. Dieser Abschnitt enhält den schneidendsten Ausdruck des Gegensatzes. Besonders in der mittleren Partie steigert sich die Entgegensetzung zur größten Schärfe. Mit V. 48 wendet sich die Rede unverkennbar zu Jesus und wird dadurch Aussage über ihn. Vorher ist sie wesentlich Aussage über die Juden. Die Verse 38. 41 (erste Hälfte) und 47 bezeichnen eine Steigerung derselben. Jede dieser drei Aussagen ist hervorgerufen durch eine Behauptung der Juden: V. 33, V. 39, V. 41 (zweite Hälfte). Man beginnt deßhalb in der Regel mit V. 33 eine neue Abtheilung dieses Gesprächs. Allein es ist nicht zu verkennen, daß mit V. 37 der Ton der Rede ein anderer wird als er V. 33—36 ist. In diesen Versen herrscht die Aussage, dort der Angriff vor. V. 33—36 ist mehr Verheißung des Segens, welcher dem widerfahren werde, welcher sich vom Sohn versetzen lasse in die Sohnesfreiheit der Wahrheit. Erst mit V. 37 beginnt Jesus den Juden das entgegenzuhalten, wozu ihm ihre Behauptung, daß sie *σπέρμα Ἀβραάμ* seien, Anlaß gibt. Deßhalb nimmt er dieß ihr Wort hier wieder auf. Ich glaube deßhalb dieses

Digitized by Google

Gespräch in die drei Abschnitte V. 30—36. V. 37—47. V. 48—59 theilen zu sollen. Damit beantwortet sich auch, wer die Redenden V. 33 seien. Beides hat seine Bedenken, wenn man die Gläubigen (Beng., Olsh., Bg. Cr., Mey. Stier, Godet), und wenn man die Gegner Jesu (Lpe., de W., Lücke, Thol., Mai., Hgstb.) darunter versteht. Gegen das erstere spricht die Fortführung der Rede V. 37 f., gegen das andere der Wechsel der Personen, ohne daß eine Andeutung gegeben ist. Jesus hat V. 31 f. an die Gläubigen gerichtet, welche mit den Gegnern vermischt ihn umgeben. Aus diesem Haufen kommt ihm nun die Bemerkung V. 33 entgegen. Von Gegnern wohl zunächst; aber in Unverstand stimmten auch jene mit ein und gingen zum Theil wohl auch zu den Andern wieder über. Zunächst nun wendet sich Jesus vorwiegend zu diesen belehrend, verheißend. Mit V. 37 dagegen wendet er sich gegen die Andern, richtend, verurtheilend. So beginnt die Entgegensetzung also erst mit V. 37, während V. 34 f. noch zur Rede an die Gläubigen gehört; in V. 33 aber konnte das Subjekt nicht wechseln, weil es in der That nicht ganz gewechselt hat. Es ist unbestimmt gehalten, weil das Wort als Gesammtäußerung genommen auch unbestimmt war, da es aus einer zweifachen Gesinnung hervorgegangen war; denn turba erat promiscua (Beng.).

V. 30—36. Die entscheidende Bedeutung des Wortes Jesu ist es, welche hier betont wird. Denn an dieß Wort ist die Jüngerschaft Jesu, die Wahrheit und die Freiheit geknüpft. **V. 30.** Das Wort Jesu hat Viele zum Glauben an ihn gebracht. Daß es sein Wort war, was den Glauben hervorgerufen, zeigt, daß es ein richtiger Anfang des Glaubens war. Aber freilich nur erst ein Anfang. Es kam darauf an, daß auch der Fortgang ihm entsprach. Und es waren, wenn auch viele, doch nur Einzelne aus der Masse der Ungläubigen. Es kam darauf an, daß sie sich völlig davon löslen und in Gemeinschaft mit Jesus traten. Dieß galt nun besonders für die, welche ursprünglich zur Oppositionspartei gehörten. An die gläubig gewordenen aus diesen wendet sich Jesus V. 31

Digitized by Google

speziell. Deßhalb hebt der Evangelist die Ἰουδαῖοι besonders hervor, welche ihm d. i. seinem Wort, seinem Selbstzeugniß geglaubt hatten (πεπιστευκ. αὐτῷ) und in Folge dessen an ihn (εἰς αὐτόν) geglaubt hatten. An diese wendet sich denn auch Jesus insonderheit: ὑμεῖς, nicht überflüssig, sondern mit Absicht, sie zu unterscheiden von den ungläubigen Ἰουδαῖοι. Dem Anfang muß der Fortgang entsprechen: wenn ihr bleiben werdet in meinem Worte. Auf das Bleiben kommt alles an (vgl. Ap.-Gesch. 13, 43), und besonders im Evang. und 1. Brief Joh. spielt μένειν eine bedeutende Rolle, vgl. z. B. 5, 38. 6, 56. 15, 4. 5. 6. 7. 9. 10 u. s. w. 1 Joh. 2, 6. 10. 14. 17. 24. 27. 28. 3, 6. u. s. w. Bleiben im Worte: das Wort hat die Grundlage des neuen Verhältnisses gebildet, in das sie zu Jesus getreten sind; das Wort muß solche Grundlage bleiben, wenn dieses Verhältniß zu seiner Wahrheit und Vollendung kommen soll. So erscheint übereinstimmend mit dem, was der vorige Abschnitt uns gelehrt hat, durchweg das Wort Jesu, des persönlichen Wortes, als die Grundlage und Vermittlung des Heilsstandes. Denn es ist die Vermittlung der Gemeinschaft mit ihm: so seid ihr in Wahrheit Jünger von mir. Jetzt haben sie nur erst begonnen sich ihm zuzuwenden. Dann erst gewinnt ihre Jüngerschaft Jesu Wahrheit und Wirklichkeit. **Non satis est coepisse**, Beng. V. 32 und werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen. Zum biblischen Begriffe der Wahrheit vgl. Hölemann Bibelstudien I, 1 ff. und unsern Komm. I, 388 zu 3, 21. Die ἀλήθεια ist dem Worte nach zunächst die Verneinung der Verhüllung, demnach die der Sache entsprechende Kundgebung, Erkenntniß, Aussprache. Die Wahrheit ist also Uebereinstimmung mit sich selbst, in Sein, Erkennen, Reden. So nennen wir ein Wort oder eine Erkenntniß oder Lehre wahr, wenn sie mit der Sache übereinstimmt. Darauf kann aber ἀλήθεια hier nicht gehen. Denn von der Wahrheit im bloß theoretischen Sinn könnte nicht gesagt werden: ἐλευθερώσει ὑμᾶς (vgl. auch Brckr.).

Digitized by Google

Bengel erinnert, daß von der Wahrheit hier dasselbe gesagt sei, was nachher vom Sohne. **Filius est veritas:** setzt er deßhalb hinzu. Und allerdings handelt es sich hier nicht bloß um eine Wahrheit des Denkens, sondern des Seins. In Christo ist das wahre Verhältniß zu Gott offenbar geworden. Insofern ist er die Wahrheit. Weil er das Leben ist, ist er auch das Licht d. i. die rechte Heilsgestalt des Lebens: darum heißt er die Wahrheit; nämlich die Wahrheit des Heilsverhältnisses zu Gott. Darum kann sie frei machen; weil sie eine neue machtvolle Realität ist. Und damit wissen wir auch, wovon diese Wahrheit freimachen wird: nämlich vom Gegentheil der heillosen Gestalt des Lebens d. h. von der Sünde. In wiefern dieß auch für die Juden nöthig sei, und wie das geschehe, sagt uns das Folgende.

V. 33. Die Juden stellen in Abrede, daß jenes auch für sie nöthig sei. *Οὐδενὶ δεδουλεύκαμεν πώποτε,* sagen sie und begründen dieß dadurch, daß sie *σπέρμα Ἀβραάμ* sind. Ist aber das logische Verhältniß dieser beiden Sätze das angegebene, so wird man kein Recht haben, die Knechtschaft in politischem (de W., Mey.), oder bürgerlichem (Lücke, Godet) Sinne zu fassen. Denn es ist allerdings zwar dem Samen Abrahams verheißen, daß er die Thore seiner Feinde besitzen solle (Gen. 22, 17. 24, 60), und die Juden erwarteten die Erfüllung dieser Verheißung, wie wir wissen, vom Messias. Aber eben darum erwarteten sie dieselbe, weil sie bis dahin noch nicht eingetreten war, vielmehr nicht bloß früher, sondern auch gerade damals das Gegentheil statt hatte. Oder wie sollten sie sich nur anstellen können, als ob das nicht der Fall sei? Es hilft also auch nichts, wenn man mit Bengel sagt: **loquuntur de sua aetate** — was wegen *δεδουλεύκαμεν πώποτε* obendrein gar nicht angeht. Sie hatten von einer Befreiung durch die Wahrheit gehört. Demgemäß antworten sie. Denn man hat kein Recht zu meinen, sie hätten das Wort „Wahrheit" überhört (Stier IV S. 430 „mit aller sonstigen Exegese", Lange ausgenommen). Vielmehr antworten sie auf beides. Die Wahrheit d. h.. das

Digitized by Google

wahre Heilsverhältniß zu Gott besitzen sie bereits, darin nämlich, daß sie Abraham's Same sind; denn damit stehen sie in der Gotteskindschaft (Deuter. 14, 1). Es ist das eine Erwiderung, die für Juden ganz natürlich ist, als welche die heilsgeschichtliche Stellung immer verwechseln mit dem wirklichen Besitz des wesentlichen Heilsgutes selbst. So als Gotte Zugehörige sind sie, wenn auch öfter äußerlich, doch niemals wesentlich Abhängige von Menschen gewesen. Sie meinen allerdings geistliche Abhängigkeit, nicht zwar hinsichtlich der Gesinnung (Bg. Cr.), aber hinsichtlich der religiösen Stellung. Sie sind die Privilegirten Gottes unter allen Menschen, so daß alle andern Völker hinsichtlich der Heilsvermittlung von ihnen abhängig sind. Diese Stellung haben sie nie an ein anderes Volk verloren, so daß sie in abhängiges Verhältniß zu diesem getreten wären. Wie sollen sie also erst durch Jesus freigemacht werden? Dieß erscheint ihnen als Beeinträchtigung ihrer Judenehre.

V. 34. Im Bereich des Gedankens der geistigen Abhängigkeit in religiöser Beziehung bleibt nun auch Jesu Antwort, wenn sie an die Macht der Sünde und an die Abhängigkeit von ihr erinnert. Das Heil vermittelt sich nicht auf dem Weg bloßer Zugehörigkeit zum heilsgeschichtlichen Volke, sondern wesentlich auf dem ethischen. Ein Jeder der die Sünde thut, ist ein Knecht der Sünde. Mit Absicht sagt Jesus *πᾶς*: das allgemeine Gesetz der sittlichen Weltordnung erleidet für sie keine Ausnahme. *Ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν* aber (— der Artikel will hervorheben, daß nicht an Einzelnes, sondern an die gesammte ethische Lebensbeschaffenheit zu denken sei; so auch Bg. Cr. —) ist diejenige ethische Beschaffenheit des Lebens, welche dem Begriff des *σπέρμα Ἀβραάμ* widerspricht, vgl. V. 39. So gibt er also hiemit die Antwort auf *σπ. Ἀβρ.*, mit *δοῦλος ἐ. τ. ἁ.* auf *οὐδενὶ δεδουλ. π.* Es wird deßhalb nicht ganz richtig sein, wenn Bengel (und Stier) sagt: V.34 antworte Jesus auf ihre Behauptung von der Freiheit; auf die Kindschaft Abrahams gehe er dann V. 37 über. Vielmehr ist V. 34—36 schon vollständige Erwiderung.

Digitized by Google

Gottes Kinder sind sie als Abrahams Same nur hinsichtlich der äußeren geschichtlichen Stellung; sachlich sind sie, weil ethisch Knechte der Sünde, nur wie Knechte im Hause Gottes, in welchem sie sich wegen ihrer geschichtlichen Stellung befinden. So haben sie also nur Dienstberuf im Hause Gottes, nicht aber stehen sie im Mitbesitz der Güter des Hauses, nämlich der Heilsgüter. So bleiben sie also im Hause nur, so lange sie der Herr des Hauses braucht: ihre Stellung ist nur eine geschichtliche. Entgegengesetzt ist die Stellung eines, der als Sohn im Hause ist. V. 35. Der Knecht bleibt nicht im Hause für immer; der Sohn bleibt für immer. Da der Sohn dem Knechte gegenübersteht, so wird *ὁ υἱός* ebenso generisch gemeint sein wie *ὁ δοῦλος* (de W., Lücke, Stier) und nicht ohne Weiteres auf Christus zu beziehen sein (so Beng., Mey., Godet), sondern erst im weiteren Verlauf geht die Rede auf Christus über. Ein Sohn im Hause, nämlich Gottes, ist, wer nicht bloß in geschichtlichem, sondern in wesentlichem, weil ethisch vermitteltem, Verhältniß zu Gott steht. Ein solcher hat nun auch Mitbesitz der wesentlichen Heilsgüter, nämlich der *ζωὴ αἰώνιος*. Er hat es durch die *ἀλήθεια* d. h. dadurch daß er im rechten Verhältniß zu Gott, weil im Heilsverhältniß, weil in der rechten ethischen Lebensbeschaffenheit steht. Und dieses Verhältniß zu Gott, diese *ἀλήθεια* entnimmt ihn der Abhängigkeit von aller anderweitigen nichtgöttlichen Macht. Nun aber ist jenes Verhältniß in absoluter Weise vorhanden in dem, welcher im absoluten Sinne *ὁ υἱός* und damit auch *ἡ ἀλήθεια* ist. Wo es also in abbildlicher Weise, sammt seiner Segenswirkung, sich verwirklichen soll, da ist es bedingt durch diesen *υἱὸς κατ' ἐξοχήν*, dann aber auch, wenn durch ihn gewirkt, nicht scheinbar, sondern wirklich, nicht äußerlich, sondern wesentlich vorhanden. V. 36: wenn euch der Sohn frei macht, so werdet ihr wirklich frei sein. Hier gibt der Artikel dem *ὁ υἱός* eine nachdrückliche Verstärkung. Oben hieß es: die Wahrheit macht frei; hier: der Sohn; denn er ist die Wahrheit. Solche Freiheit ist dann wirkliche, diese allein; alle andere ist nur Schein und Täuschung.

Digitized by Google

Wir sehen also: das Wort Jesu ist Mittel und bleibende Grundlage des rechten Verhältnisses zu Gott, auch für Israel. Das Wort Jesu, weil dieser jenes Verhältniß in absoluter Weise in seiner Person ist, also auch allein es vermitteln kann.

Die Worte haben eine doppelte Bedeutung. Sie sind belehrend und vorwärtsweisend für diejenigen vom Samen Abrahams, welche durch den Anfang des Glaubens auch angefangen haben, in das rechte Heilsverhältniß zu Gott zu treten. Sie sind verurtheilend für sie, wenn der Anfang bei ihnen nicht zu einem Fortgang in dem Verhältniß zu Jesu wurde, sondern sie von demselben wieder zurücktreten und sich denen zugesellten, welche als Knechte der Sünde bloß Knechte zu sein erwählten im Hause Gottes. An diese richtet sich nunmehr Jesu Wort unmittelbar.

V. 37—47. Es ist bereits oben darauf aufmerksam gemacht, daß dieser Abschnitt in drei Absätze zerfällt: V. 37—38. V. 39—41 (erste Hälfte). V. 41 (zweite Hälfte) — 47. Wir mögen sowohl ihre Anfänge, als ihre Ausgänge (V. 47 zu vgl. mit V. 44) unter einander vergleichen, so ist die fortschreitende Steigerung augenscheinlich. Denn was zuerst zugestanden wird (V. 37), wird alsbald in Frage gestellt (V. 39 *εἰ τ. τ. Ἀ. ἦτε*), und dieß dann auf die letzte Folgerung ausgedehnt (V. 42). Gleicherweise wird in den Ausgängen, was zuerst nur zu verstehen gegeben wird (V. 38 **παρὰ τοῦ πατρός**), immer mehr gerade heraus erklärt, sowohl positiv als negativ.

V. 37—38. Sie sind bloß geschichtlich Abrahams Same. Demnach sind sie es so, daß sie es zugleich auch nicht sind, nämlich wesentlich. Das zeigt sich in ihrem Verhalten zu ihm, der doch die Erfüllung des in Abraham seienden Anfangs ist. **V. 37.** Ich weiß, daß ihr Abrahams Same seid; aber ihr sucht mich zu tödten, weil mein Wort nicht Eingang findet in euch. Jesus sagt ihnen ihren Mordgedanken auf den Kopf zu: damit verneinen sie thatsächlich ihre Abrahamskindschaft. Ihre Mordgesinnung ist dadurch

Digitized by Google

veranlaßt, daß sein Wort nicht so in sie eindringt, daß es dann seine Stätte in ihnen hätte. So wird *χωρεῖ ἐν ὑμῖν* prägnant zu fassen sein mit de W., gegen Mey.: es hat keinen Fortgang in euch, oder gegen die andere verbreitete aber sprachwidrige Erklärung: es findet keinen Raum in euch (z. B. Bg. Er.), oder gegen Lücke's und Hgstb.'s Fassung von *ἐν ὑμῖν* als inter vos. *Χωρεῖν* heißt allerdings: Fortgang haben. Versteht man es nun wie Mey.: das Wort hatte keinen Fortgang in ihrem Innern, so ist hiebei vorausgesetzt, daß es allerdings Eingang hatte. Es wäre also von den *πεπιστευκότες* gesagt. Aber das ist keine Motivirung der Mordgesinnung. Da müßte statt des mangelnden Fortgangs der Uebergang in die entgegengesetzte innere Stimmung gegen Jesus genannt sein. So wird *οὐ χωρεῖν* nicht den Fortgang, sondern den Eingang verneinen. Die Bedeutung von *χωρεῖν* „sich fortbewegen" ist, wie auch Mey. anerkennt, eine sehr gebräuchliche; *ἐν ὑμῖν* bezeichnet dann das Resultat, wie so oft bei den Verbis der Bewegung. Das ist aber eine logisch richtige Grundangabe bloß dann, wenn das Wort, auch nicht aufgenommen, doch eine positive Wirkung im Menschen hat, nämlich die der andern entgegengesetzte. Das Wort wirkt entweder Glaubenswilligkeit oder feindseligen Widerspruch des Unglaubens. So sehr ist also das Wort das Entscheidende und in demselben die *κρίσις* gegeben. Dieses gegensätzliche Verhältniß zu ihm ist aber gesetzt durch ihre sittliche Beschaffenheit V. 38. In Folge dessen besteht ein absoluter Gegensatz zwischen ihm und ihnen. B liest: *ἃ ἐγὼ ἑώρακα παρὰ τῷ πατρὶ λαλῶ, καὶ ὑμεῖς οὖν ἃ ἠκούσατε παρὰ τοῦ πατρὸς ποιεῖτε.* ℵ: *ἃ ἐγὼ ἑώρ. π. τ. π. μου λαλῶ, κ. ὑμ. οὖν ἃ ἑωράκατε π. τοῦ π. ὑμῶν ποιεῖτε.* Den Plural *ἃ* haben auch C D; dieser ist also dem Sing. *ὅ*, welchen E F G H u. s. w. lesen, vorzuziehen. Die Voranstellung von *ἐγώ* wird allerdings von der Mehrzahl der Hdschr. empfohlen; doch lag sie so nahe, daß sie eher als Korrektur zu erklären ist wie die Nachstellung. Dem *πατρί* ein *μου* zuzufügen (außer ℵ noch D E F G H u. s. w.), konnte man leicht versucht sein; wäh-

Digitized by Google

rend es doch weniger nöthig erscheint als ὑμῶν an zweiter Stelle, was hier von C D E F G u. s. w. unterstützt wird. Im zweiten Glied ist ἑωράκατε (außer ℵ noch E F G u. s. w.) und vollends der Dativ (D E F G u. s. w.) aus sachlichen Gründen zu verwerfen und augenscheinlich nur eine Nachbildung des ersten Gliedes. So werden wir also im Wesentlichen der Lesart von B folgen dürfen, nur etwa mit Einschaltung von ὑμῶν. **Was ich gesehen beim Vater, rede ich; und ihr nun, was ihr gehört habt von eurem Vater, thut ihr.** Wenn Jesus von sich sagt ἃ ἑώρακα παρὰ τῷ πατρί, von den Juden dagegen ἃ ἠκούσατε παρὰ τοῦ πατρός, so ist dieser doppelte Wechsel bedingt durch die verschiedene Art der Gemeinschaft, in welcher er zu seinem, und in welcher sie zu ihrem Vater stehen. „Beim Vater" war er (Mey.); aus solcher unmittelbaren Gemeinschaft stammt, was er redet. Und wenn sich ihm auch dieß sein Wissen in der Zeit durch den steten inneren Verkehr mit dem Vater vermittelt, so ist es doch jene überzeitliche Anschauung, die sich ihm so für sein zeitliches Bewußtsein vermittelt. Denn es ist eine wesentliche Gemeinschaft, in der er mit dem Vater steht und welche die Grundlage und den Kern seiner ethischen und geschichtlichen Gemeinschaft bildet. Anders stehen die Juden zu ihrem Vater: sie sind in sittliche Abhängigkeit zu ihm getreten (vgl. den Aorist ἠκούσατε im Unterschied vom vorhergehenden Perf. ἑώρακα). Denn ἀκούειν will bezeichnen, daß sie die Willensäußerung ihres Vaters in Gehorsam gegen ihn in ihr Inneres aufgenommen haben. Wer dieser ihr Vater ist, sagt er hier nicht, gibt es aber deutlich genug zu erkennen. Denn auf ihn führt sich der sittliche Widerstreit gegen die Offenbarung Gottes in Christo zurück. Von physischer Bedingtheit, von dualistischer Ansicht liegt in diesen Worten nichts. Vielmehr bewegt sich diese Rede von den Juden ausschließlich im Gebiet des Willens und der Gesinnung. „Und ihr also": dieses οὖν sagt nicht „in schmerzlicher Ironie" (Mey., Godet): meinem Beispiel der Abhängigkeit u. s. w. folgend; sondern bezieht sich auf die vor-

Digitized by Google

hergehenden Worte vom sittlichen Gegensatz, in welchem sie zu Jesus stehen: ihr sucht mich zu tödten u. s. w. Also bestimmt sich ihr Verhalten nach einer ganz andern Zugehörigkeit als das Jesu. Durch dieß Folgerungsverhältniß ist die imperativische Fassung von ποιεῖτε (Hgstb.) ausgeschlossen. Es ist eine einfache Aussage über ihr ständiges Thun, welches jenes Tödtenwollen mit einschließt, aber darin nicht aufgeht (Mey.). Wodurch aber der, welcher ihr Vater ist, dazu geworden sei, dieß ist zunächst in den vorliegenden Worten nicht mit Bestimmtheit ausgesprochen. Aber es liegt am nächsten, das Wort nach der Analogie ähnlicher Bezeichnungen zu verstehen. Denn wie τέκνον ἀπωλείας einer nicht heißt, weil er etwa von vornherein von der ἀπώλεια bestimmt wäre, so daß er dann nicht anders könnte als eines τέκνον ἀπωλείας Art und Geschick tragen, sondern weil er sich der ἀπώλεια zu eigen gegeben hat und darum zu eigen ist: so werden die Juden, welche physisch wohl Abrahams Kinder sind aber nicht ethisch, in letzterem Sinne Kinder des Vaters heißen, dessen Willen sie als solche thun, weil sie sich ihm zu eigen gegeben haben und darum zu eigen sind. Dieß wird dann auch durch das Folgende bestätigt.

V. 39—41a. Denn wenn wir zusammennehmen, daß sie einerseits zwar Kinder Abrahams sind (V. 37), andrerseits aber nicht, sondern eines anderen, so zeigt dieß offenbar, daß letzteres Verhältniß nach seinem ganzen Umfang als ein ethisches verstanden sein will. Ist es aber ethisch, so ist es ein freies seiner Begründung nach, und nur auf Grund dieser dann ein gebundenes. Die Juden berufen sich V. 39 auf die Vaterschaft Abrahams. Aber dieser, erwidert Jesus, müßte ihr Thun entsprechen. Ἐστέ (εἰ τέκνα Ἀ. ἐ.) ist durch die Handschr. (א. B. D. L.) zu stark gegen ἦτε bezeugt, um verworfen werden zu können, und je auffallender diese Lesart ist, um so weniger. Mey. vergleicht Luk. 17, 5 f. Die Abrahamskindschaft wird zuerst gesetzt (εἰ — ἐστέ), um dann aus ihrem Thun widerlegt zu werden. Im Nachsatz fehlt ἄν, in der späteren Gräcität besonders beim Imperfektum häufiger,

Digitized by Google

ohne daß die Entschiedenheit, welche ursprünglich durch die Weglassung des ἄν ausgedrückt werden sollte, immer beabsichtigt würde (vgl. Winer Gramm. §. 42, 2 S. 286) — V. 40. Nun aber steht ihr Thun im schärfsten Widerspruch zum Sinn und Verhalten, wie es mit Abraham stimmt. Der Gedankengang bildet einen Syllogismus: V. 39 den Obersatz, V. 40 den Untersatz: Nun aber sucht ihr mich zu tödten, einen Menschen der u. s. w. Ἄνθρωπον hat an sich keinen Nachdruck (geg. Godet), sondern leitet nur das folgende ein: nicht einen beliebigen Menschen, sondern einen solchen, welcher ihnen die Wahrheit gesagt und zwar die er von Gott vernommen. Daß hier ἀκούειν eintritt für ὁρᾶν ist durch den Begriff der Wahrheit bedingt, und dadurch auch der Genitiv παρὰ τοῦ θεοῦ. Dieß hat Abraham nicht gethan, — diese Fassung macht gerade durch die Form der Litotes den Kontrast recht nachdrücklich. Was Jesus hiebei im Sinne hat, ist nicht Abrahams gastfreundliche Aufnahme der Engel (so Hgstb. nach Lpe.), was ganz fernliegend und zu vereinzelt wäre; sondern es ist das Gesammtverhalten Abrahams: er war ein Mann des Glaubensgehorsams, sie sind Menschen des Widerspruchs gegen Gottes Heilsoffenbarung. V. 41a. Somit ist ein ganz Anderer ihr Vater; dessen Werke thun sie; nicht: sollen sie thun, im imperativen Sinn (Hgstb.). „Eures Vaters", dem sie sich zu eigen gegeben haben; darnach ist ihr Verhalten bestimmt. Das Verhältniß selbst ist frei von ihnen geknüpft, aber gebunden sind sie nun durch dasselbe in ihrem Thun. Denn in πατήρ liegt der Grund vom ποιεῖν τὰ ἔργα. Mit Absicht ist das Thun oder die Sinnesäußerung, und nicht die ursprüngliche Sinnesweise als nothwendige Folge ihres Verhältnisses genannt. So fällt also die letztere, welche Grund der Sinnesäußerung ist, mit der Thatsache des Verhältnisses selbst zusammen. Es ist also gleich, ob es heißt, sie seien Kinder des Teufels oder sie seien wie er gesinnt. Denn diesen nennt ihnen Jesus bald geradezu als ihren Vater. Den Anlaß bieten die Juden selbst.

V. 41b—47. Jesus hatte nämlich die Rede auf Gott

Digitized by Google

übergeleitet. Mordgesinnung warf er ihnen vor, verbunden mit der Verachtung der Wahrheit und zwar der von Gott stammenden Wahrheit: darin zeige sich, wer ihr Vater sei. So geht die Rede über auf das Verhältniß zu Gott. Aber es fragt sich, ob direkt schon in den nächsten Worten von V. 41b: wir sind aus Hurerei nicht geboren. Denn dieß wird gewöhnlich im bildlichen Sinn vom Götzendienst verstanden (z. B. Lpe., Lücke, Thol., Hgstb., Stier u. A.): unser Sohnesverhältniß zu Gott ist nicht durch Abgötterei verunreinigt; oder (so ich früher): wir entstammen nicht dem Verhältniß Israels zu einem andern Gott, sondern sind Kinder Israels als des Weibes Jehovas — so nach häufiger alttestamentlicher Vorstellung und Bezeichnung —. Aber die vorhergehende Verneinung der Kindschaft Abrahams fordert die gegensätzliche Beziehung hierauf als nächste Fassung der Worte. Also: nicht aus Hurerei Sarahs mit einem Andern (so Mey.). Und zwar mit Betonung rühmen sie sich ihrer Abrahamskindschaft: ἡμεῖς. Wenn sie nun fortfahren: Einen Vater haben wir, Gott, so können sie von Abraham auf Gott darum übergehen, nicht indem sie Abraham nun außer Betracht lassen (Mey.), sondern vielmehr weil ihre Gottessohnschaft durch ihre Sohnschaft Abrahams vermittelt ist. Denn Jehova war der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Wären sie also nicht Abrahams, sondern eines andern menschlichen Vaters Söhne, so wären sie auch nicht Gottes Kinder. Sie sind dieß, weil jenes. Sie sagen aber: Einen, weil sie dann nur nominell, nicht thatsächlich Gottes Söhne wären; denn für solche geben sie sich ja aus; dann also mit Unrecht und nicht mit Fug; hätten also zwei Väter, einen wirklichen — nicht Gott — und einen angeblichen; sondern nur einen haben sie, Jehova, dem Namen wie der Sache nach. So wird ἕνα πατέρα ἔχομεν zu verstehen sein; nicht aber: Gott allein, und kein fremder Gott, ist unser Vater (de Wette), was μόνον τὸν θεὸν πατέρα ἔχομεν heißen müßte; auch nicht: wir haben Alle den einen Vater (Bg. Cr., Stier); denn der zweite Satz ist nur positive Wiederholung des ersten;

Digitized by Google

er will also die πορνεία ausschließen und die Sprechenden als Kinder reiner Ehe darstellen. Es spricht sich aber darin dieselbe Meinung aus wie vorher. Weil sie heilsgeschichtlich Kinder des Bundes sind, meinen sie es auch sachlich zu sein. So hält ihnen denn V. 42 Jesus die sachliche d. h. ethische Probe entgegen. Es fehlt die Stimme der Verwandtschaft; denn sie lieben ihn nicht, den von Gott seienden. Von Gott ist er ausgegangen — ἐγώ mit Nachdruck und Selbstgefühl — wesentlich und persönlich, καὶ ἥκω, das Resultat: und bin nun da; denn von Gott aus hat er auch seinen Beruf. Denn so wird sich ἐλήλυθα vom vorhergehenden ἐξῆλθον unterscheiden, dem neutestamentlichen Gebrauch von ἔρχεσθαι entsprechend. Von da aus wird sich auch οὐδέ erklären; nicht aus der doppelten Möglichkeit, von einem Dritten oder von sich selbst aus gekommen zu sein (Mey.); sondern es ist veranlaßt durch die Korrespondenz des ἐξέρχ. mit dem ἔρχ., des Ausgangs von Gott mit dem Auftreten im Beruf. Beide Momente aber konstituiren den Begriff der Gottessohnschaft. Jesus bezeichnet sich also als den Sohn Gottes im vollen Umfang des Begriffs. Dessen Selbstoffenbarung im Wort verwerfen sie, und können gar nicht anders, weil sie Kinder des Teufels sind. Dieß ist der Fortschritt des nächsten Verses.

V. 43. Weil sie beide einander so fremd sind, ist es kein Wunder, daß sie seine Rede nicht verstehen. Warum versteht ihr meine Rede nicht? Weil ihr mein Wort nicht hören könnt. Die Form der Frage und der Antwort ist Ausdruck der steigenden Lebhaftigkeit (Mey.). Λαλιά bezeichnet die Rede mehr von Seiten der Handlung und der Form — ohne das Moment des Verächtlichen, das es in der früheren Zeit hätte —, λόγος von Seiten des Inhalts. Sie verstehen jene nicht — γιν. im Sinne der innerlichen Aneignung, nach biblischem Sprachgebrauch —: das hatten sie zur Genüge gezeigt. Denn sie können nicht. Auf οὐ δύνασθε ruht aller Nachdruck. Es ist die innere sittliche Möglichkeit, welche ihnen Jesus abspricht; es fehlt ihnen die sittliche Voraussetzung dazu, nämlich das rechte innere sittliche

Digitized by Google

Verhältniß zu Gott und seinem Gesandten. Daß davon, und nicht von einer naturnothwendigen Unfähigkeit im Sinne des Dualismus (Hilgf.) die Rede ist, ergibt sich sowohl aus der ganzen bisherigen Nachweisung des Zusammenhangs, als aus diesen Worten selbst. Denn läge denselben eine dualistische Anschauung zu Grunde, so würde richtiger das Nichtverstehen-können als nächste Folge, das dadurch bedingte Nichtaufnehmen des Wortes Jesu als weitere Folge genannt sein. Das mehr physische Moment müßte dem mehr ethischen vorangehen. So aber verhält sich die Sache gerade umgekehrt.

V. 44. Sie können aber nicht, weil sie Kinder des Teufels sind, so daß demnach ihr Wollen in Analogie mit dieser ihrer Zugehörigkeit steht. Ὑμεῖς im Gegensatz zu ἐγώ V. 42: ich bin von Gott ausgegangen, ihr habt den Teufel zum Vater. Es ist willkürlich, dieß Wort auf Israel überhaupt zu beziehen und daraus das Verhältniß des Johannesevangeliums zum A. Testament und zum Judenthum zu bestimmen (Baur, neutest. Theol. S. 391 f.); oder es aus dem Gnosticismus zu erklären und daraus die Anschauung eines prinzipiellen Dualismus für das Johannesevangelium zu folgern (Hilgf., Volkmar, Keim), während es sich doch aus dem Fortgang der Rede und der zu Grunde liegenden alttestamentlichen Anschauung vollständig erklärt. Da der διάβολος hier dem ὁ θεός entgegengestellt ist, so versteht es sich von selbst, daß er gerade so eigentlich von Christus gemeint ist wie dieser (gegen Bg. Cr. S. 359 u. Schleierm. Leben Jesu S. 338 ff.). Aber allerdings gibt das A. T. dem Gedanken nicht diesen Ausdruck. Kinder der Hurerei oder Abgötterei werden die Juden an vielen Stellen genannt, oder Kinder Belials (Deuter. 13, 14), Kinder der Uebertretung und Same der Lüge (Jes. 57. 3. 4) u. s. w. Es ist das sittliche Gebiet, die geistige Macht, welcher die Israeliten angehören, erst noch neutral genannt, und noch nicht persönlich bezeichnet. Daß dafür nun im N. T. der διάβολος regelmäßig eintritt, ist bedingt durch den heilsgeschichtlichen Fortschritt. Dem persönlich erschienenen Worte Gottes steht die persönliche Erscheinung der Lüge und

Digitized by Google

Sünde gegenüber. Vgl. Hofm. Schriftb.² I. S 441. Es ist also sachlich nichts anderes, was Jesus hier sagt und was das A. T. Aber es ist eine durch den Fortschritt der Geschichte gegebene größere Bestimmtheit der Erkenntniß und dadurch bedingte Bestimmtheit des Ausdrucks. So wenig nun jene Aussagen und Vorwürfe des A. T. auf gnostischem Dualismus beruhen, so wenig dieses Wort hier. Es ist wie alle Propheten klagen: Gott hat sich Kinder auferzogen; aber sie sind von ihm abgefallen; so sind sie Kinder eines Andern geworden; also durch Willensgemeinschaft, die sie eingegangen haben, wodurch nun ihr Wollen und Verhalten seine nothwendige ethische Bestimmtheit erhalten hat. In diesem Sinne also heißt es: ihr seid von dem Vater, nämlich dem Teufel. Denn daß τοῦ διαβόλου von τοῦ πατρός abhänge, und der Evangelist den gnostischen Einfall getheilt habe, daß der Judengott der Vater des Teufels sei (Hilgf., auch Volkmar), bedarf trotz Lachmann's Autorität keiner Widerlegung. Der Evangelist kennt nur zwei Potenzen: Gott und den Teufel. Sind die Juden nicht Gottes Kinder, so sind sie des Teufels Kinder: denn ihn haben sie sich zum Vater erkoren. Ein Mittleres würde auch in den ganzen Zusammenhang nicht passen.

Ihre Teufelskindschaft offenbart sich nun auch in der thatsächlichen Folge: daß sie nach dem Willen des Teufels thun; nicht in Folge eines naturnothwendigen oder äußeren Zwanges, sondern mit freiem Willen: θέλετε. Mit bewußter Entschlossenheit stellen sie sich seinen ἐπιθυμίαι zu Dienst: so ist der Wille des Teufels bezeichnet, um ihn als einen in der Bewegung des Begehrens, nämlich des wider Gott feindlichen Begehrens befindlichen zu bezeichnen. Es ist dabei an die Feindschaft gegen Jesus gedacht. Deßhalb werden Mordgesinnung und Wahrheitshaß als die beiden Charakteristika Satans genannt. Von Anfang an durch die ganze Heilsgeschichte herab gehen diese beiden Potenzen mit einander verbunden; gegen Gott, dessen Speise und Gabe das Leben, dessen Offenbarung die Wahrheit ist. So hat sich denn auch Beides ver=

Digitized by Google

bunden gegen Jesus, welcher die Erscheinung des Lebens und der Wahrheit ist; und solches hat auch die Gemeinde Jesu zu erfahren (vgl. 1 Joh. 3, 13 ff. — 2, 22. 4, 1 ff.), wie auch in der Apokalypse feindselige Gewalt und verführerische Lüge durchweg als das Charakteristische des diabolischen Gegensatzes gegen die Gemeinde oder des Antichristenthums genannt werden.

Wenn es heißt, er sei von Anfang an ein Menschenmörder, so ergänzt sich von selbst dazu: seit es nämlich Menschen gibt (geg. Bg. Cr. und Brckr.). Das war also sein Thun, daß er den Menschen in den Tod brachte. Hiemit ist ein dauerndes Verhalten gegen die Menschen genannt (Bg. Cr.), welches er mit dem Anfang der Geschichte der Menschheit begann. Aus diesem Grunde ist nicht auf Kain's Brudermord zu verweisen (so Lcke., de W., Hilgf. u. A.), sondern auf den ersten Menschen. Denn es heißt, er sei ein Menschenmörder, seit es Menschen gibt. Also ist daran erinnert, daß er schon den ersten Menschen durch die Sünde in den Tod gebracht hat (Orig., Chrys., Aug. u. s. w., Olsh., Thol., Mai., Mey., Hofm. Schriftb. I. S. 418. 478 f., Godet, Lechler, Stud. u. Krit. 1854 S. 814 f., Hahn neutest. Theol. I. S. 355 u. A.). Solcher Art ist auch der Juden Verhalten gegen Jesus und beweist damit ihre Zugehörigkeit zum Teufel.

Das Andere ist sein Haß wider die Wahrheit. Auch hier ist mit ἕστηκεν nicht eine Thatsache zunächst, sondern ein zuständliches Sein bezeichnet. Gewöhnlich zwar sieht man seit Augustin, (Vulg.: stetit), besonders von Seiten der Dogmatiker, auch noch, wenigstens annähernd, Martensen S. 182. Thomasius I, 294. Philippi III, 296, in diesen Worten den Fall Satans ausgesprochen, wie denn auch Luther's Uebersetzung: „ist nicht bestanden" als Gegensatz einschließt: sondern derselben entfallen, als ob es εἱστήκει hieße. Ἕστηκα hat intransitive und Präsensbedeutung: ich stehe; vgl. Akt. 26, 22 — von Stier IV, 458 irrthümlich als Beleg für die präteritale Erklärung angeführt und erklärt: „ich habe mich gehalten, behauptet", während es doch nur heißt: ich stehe — Röm. 5, 2. 1 Kor. 15, 1. Apok. 3, 20 u. s. w.

Digitized by Google

So denn auch hier. Nicht: er beharrt nicht in der Wahrheit, als ob er derselben von Gott wieder gewonnen werden sollte (Olsh.), oder als ob sein Fall als ein fortdauernder zu denken wäre (de W.); sondern einfach: er hat seinen Standort nicht in der Wahrheit, wobei zu ergänzen ist: sondern in der Lüge. Der Fall Satans ist dann nur eben die selbstverständliche Voraussetzung dieser seiner Gegenwart (Mey.). Die beiden Sätze mit ἀλήθεια unterscheiden sich aber so, daß der erste den status in veritate (Beng.), der andere die Wahrheitsgesinnung (de W.) leugnet. Und das erste, daß seines Weilens nicht im Bereich der objektiven Wahrheit ist, wird durch das andere begründet, daß ihm innerlich, ethisch die Wahrheit abgeht. In welchem Sinne ἡ ἀλήθεια zu fassen sei, wird uns nach den ersten Bemerkungen darüber nicht fraglich sein. Es ist nicht sowohl die Wahrheit als Regel (de W.), als vielmehr das rechtbeschaffene richtige Sein. Es ist also das rechte Verhältniß zu Gott. Da ist nun ἀλήθεια das erste- und das zweitemal, obgleich eines, doch mit Nothwendigkeit so verschieden (gegen Stier IV, 459, trotz der nachträglichen Ablehnung), wie Aeußeres und Inneres. Denn das erstemal wird der Teufel als in derselben sich befindend, das anderemal sie als in ihm seiend gedacht. Dort ist es also die Gestalt und der Zustand des Lebens, in dem einer steht, hier ist es das innere ethische Sein als Beschaffenheit und Verhalten. Daß ihm das zweite fehlt, ist der Grnnd, daß er auch des ersten entbehren muß. Dieß ist also nicht in dem Stand, in den er etwa von vornherein geschaffen wurde, begründet, sondern in seiner Willensrichtung, also in seinem selbsteigenen Verhalten. Daraus mag man abnehmen, mit welchem Recht Fromm. u. Hilgf. die Annahme eines Falles des Teufels durch unsere Stelle ausgeschlossen behaupteten. Aber gelehrt ist sein Fall hier allerdings auch nicht, da das Interesse ein anderes war. Darin nun gleichen jenem die Juden. Sie müssen der in Jesu seienden ἀλήθεια verlustig gehen, weil das rechte innere Verhalten zu Gott ihnen abgeht. Vgl. z. d. St. Hofm. Schriftb. I. S. 418 f.

Digitized by Google

So ist also bei jenem die Lügenhaftigkeit in seiner Aeußerung etwas Nothwendiges, weil sie auch sein Inhalt ist: ἐκ τῶν ἰδίων mit Nachdruck: die Lüge ist ihm nicht etwas Zufälliges, Aeußerliches, Fremdes, sondern sein selbsteigener Inhalt; denn es ist ihm wesentlich, ein Lügner zu sein, und wer demnach ein Lügner ist, der ist sein Sohn; er ist pater cuiusvis mendacis. Denn so ist sicherlich mit Beng., Bg. Cr., Mey., Stier, Hgstb. u. s. w., sowohl gegen Hilgf.'s abentheuerliche und grammatisch unmögliche Beziehung auf διάβολος als gegen die Brckr.'s u. A. auf ψεῦδος zu verstehen. Dasselbe wird dem entsprechend nun auch bei den Juden der Fall sein. V. 45. Ist die sittliche Verkehrung ihre innere Natur geworden, so ist es ihnen wesentlich und nothwendig, daß sie Jesu Wort eben darum abweisen, weil es ein Wort der Wahrheit ist. Denn es ist sein Wort. Ἐγὼ δέ beginnt er mit Emphase (Beng., Mey. u. A.), im Gegensatz zum Teufel: er ist der Lügner; ich dagegen rede die Wahrheit. Darin spricht sich ebenso die Hoheit wie die Sicherheit seines Selbstbewußtseins aus, welche keine Erwiderung zu fürchten hat, er weiß, daß seine Person nicht eine bloß relative Bedeutung hat, sondern den Gegensatz zum weltgeschichtlichen Prinzip des Bösen bildet. Aber eben darum glauben sie ihm nicht. Damit spricht Jesus ein Wort des Gerichts über sie aus. Denn darin zeigt sich, daß sie dem Gericht verfallen sind. Zugleich aber auch ist es ein Wort des stärksten Vorwurfs: es sollte und könnte anders sein. Denn ihr Unglaube und Wahrheitshaß hat keinen Rechtfertigungsgrund in Jesu. Sie müssen ihm bezeugen, daß sie ihm keinen sittlichen Vorwurf machen können. V. 46. Ἁμαρτία heißt Sünde, wie immer, nicht Unwahrheit, Irrthum (z. B. Beng.), oder frevelhafte Täuschung (Bg. Cr.). Gewöhnlich nun erklärt man: weil er ohne Sünde ist, redet er die Wahrheit, weil er dann auch ohne Lüge ist (z. B. Mey.); oder auch weil er dann ein sicheres Organ der Erkenntniß und Mittheilung der Wahrheit ist (Lcke.), oder weil die Erkenntniß der Wahrheit auf der Reinheit des Willens beruht (de W.). Die beiden letzten

Digitized by Google

Erklärungen nun sind ohne Zweifel irrig; denn beides wäre dieser Stelle so fremd, als es der im 4. Ev. herrschenden Zurückführung der Verkündigung Jesu auf sein vorzeitliches und stetiges Gemeinschaftsverhältniß mit dem Vater fremd wäre (vgl. Mey. u. Brckr.). Aber auch jener Erklärung gegenüber betont Hofm. Schriftb. II, 1 S. 33 mit Recht für das Verständniß dieses Wortes den ganzen Zusammenhang der Rede; Jesus berufe sich auf das Verhalten seiner Gegner selbst gegen ihn: „nicht Bezichtigung der Sünde, sagt er, setzt ihr mir entgegen. Ich sage also recht, daß ihr mir gerade deßhalb nicht glaubt, weil ich die Wahrheit sage". Aber daraus folgt nicht, daß ἁμαρτία „nur Sünde des Wortes, nicht Sünde der That meinen kann". Denn das Wort lautet allgemein, das ganze Genus der Sünde umfassend, aus welchem dann in der Anwendung mit ἀλήθεια die Verneinung der einen Spezies herausgehoben wird. Die Rede geht also nicht in Form der Schlußfolgerung (so gewöhnlich), sondern der Besonderung in der Anwendung weiter. Ist aber Jesus, weil ohne Sünde, so auch ohne Lüge, ist also unwidersprechlich sein Wort Wahrheit, so liegt es bloß an ihnen, an ihrer sittlichen Unlauterkeit. So sind sie überwiesen, daß sie, die sich als Abrahams Kinder der Gotteszugehörigkeit rühmen, der ethischen Gottesgemeinschaft vollständig entbehren, demnach dem Bereich und Fürsten des entgegengesetzten sittlichen Prinzips angehören, und daß nur darin der Grund ihres Unglaubens und ihrer Feindschaft wider Jesum liegt. Damit sind sie ebenso vollständig gerichtet, als Jesus gerade aus ihrem Unglauben als die absolute Wahrheit erwiesen ist. Ich sage: absolute Wahrheit. Denn daß seine Sündlosigkeit nur relativ, nicht absolut gewesen sei (Mey.), ist wenigstens ein mißverständlicher Gedanke. Denn daß er versucht ward und sündigen konnte — was doch auch nur eine abstrakte Möglichkeit ist — zeigt uns nur, daß seine Sittlichkeit, welche im vollen Gehorsam bestand, zugleich eigene freie That war. Wenn er aber an dem, das er litt, Gehorsam lernte (Hebr. 5, 8), so hat er ihn gelernt, eben indem er ihn übte, ohne ihn irgendwann und irgendwie

Digitized by Google

nicht zu üben. Wie in ihm, dem Menschgewordenen, das absolute Leben, so ist in dem mit Schwachheit Umgebenen (Hebr. 5, 2) absolute Sündlosigkeit zu Tage getreten. Das ist das Eigenthümliche Jesu: absoluter Inhalt in irdisch-menschlicher Wirklichkeit. Beruft man sich aber auf Mark. 10, 18, so gilt erstlich, daß Jesus nicht sagt: ich bin nicht gut, zum andern, daß es ein Wort der Pädagogie ist.

Mit dem Worte τίς ἐξ ὑμῶν u. s. w. beruft sich Jesus auf ihr eigenes Verhalten: sie wissen ihm keinen Vorwurf zu machen; und auch jetzt schweigen sie auf die provozirende Frage. Aber dieß ihr Nichtwissen oder Schweigen ist an sich kein ausreichender Beweis dafür, daß er und sein Wort heilige Wahrheit ist. Wohl appellirt er an ihr Gewissen, das für ihn Zeugniß ablegen muß. Aber worauf er sich gründet, das ist doch immer sein absolutes Bewußtsein. Wie bei Jehova im A. T. aller Beweis, alle Versicherung u. s. w. im letzten Grunde nur ruht in seinem „Ich" —: anders ist es nicht bei Jesus. So wenn er oben V. 42 das, daß sie nicht Gott zum Vater haben, daraus beweist, daß sie ihn nicht lieben; denn er sei der Sohn: so ruht diese Beweisführung ganz auf der Voraussetzung der Wahrheit dieser Behauptung. Jesus hat keine höhere Instanz als seine Selbstbezeugung, und kann diese nur durch dieselbe beweisen. Wer Jesu nicht um seines Wortes und seiner Selbstbezeugung überhaupt willen glauben will und kann, dem ist weiter nicht zu helfen. So ist es denn auch hier. Daher V. 47: Wären sie aus Gott, so müßten sie Gottes Worte hören und vernehmen, nämlich als solche. So dient dieß, daß sie dieselben nicht vernehmen und aufnehmen, zum Beweis, daß sie nicht Gottes Kinder sind. Denn „aus Gott sein" bezeichnet die innere sittliche Angehörigkeit. Das hat zur Voraussetzung, daß sein Wort eben Gottes Wort, daß er Gottes Sohn ist, wofür er einen Beweis nicht außer sich, sondern nur in sich und von sich aus liefern kann.

V. 48—59. So hat denn Jesus die letzte ethische Wurzel ihres Unglaubens aufgedeckt. Von da aus wird er nun

Digitized by Google

zur Zukunft übergehen, die sie auf Grund dieser Gegenwart zu erwarten haben. Denn trägt er, weil die Fülle des Heilsguts und die Wahrheit des Lebens absolut, somit also auch alle Zukunft in sich beschlossen, verwerfen sie ihn aber, so verwerfen sie mit dem gegenwärtigen Heilsgut und Heilsverhältniß auch alle Heilszukunft.

Die Juden hatten wohl verstanden, daß er im letzten Grund für seine Erklärungen sich nur auf sich selbst berufe. Das dünkt ihnen eine unerträgliche Anmaßung, welche ebenso Spott als Unwillen verdient. Denn aus beiden ist ihr leidenschaftliches Wort V. 48 gemischt; und beides bezieht sich auf die Anmaßung Jesu. Denn wenn sie ihn einen Samariter nennen, thun sie es schwerlich im Sinne der „Ketzerei" (so gewöhnl., auch Mey., Hgstb. u. A.), sondern in der Meinung, daß unerträgliche Anmaßung das Spezifische des Samariters sei. Denn dieß sei es, wenn der Samariter Jerusalem und Abrahams reines Geschlecht verwirft, und Garizim und sich selbst an dessen Stelle setzt. So aber hat auch Jesus gethan, indem er sie Alle verwarf und nur sich gelten ließ. Aber so viel größer ist Jesu Anmaßung in ihren Augen als die der Samariter, daß sie nur aus Wahnsinn erklärt werden kann, welcher von diabolischem Einfluß herrühre: δαιμόνιον ἔχεις. Und damit haben sie Recht, wenn Jesus nicht Gottes Sohn ist. Ist er aber dieß, so haben ihn die Juden geschmäht. Sie thaten dieß aber, weil er nach ihrer Meinung in Abrahams Geschlecht Gott ihren Vater schmähe in diabolischer, gottfeindlicher Anmaßung.

Dagegen rechtfertigt er sich V. 49. Ἐγώ und ὑμεῖς stehen einander gegenüber, aber nicht so, als ob Jesus das Besessensein den Juden zurück gäbe, was nicht ἐγώ-οὐκ, sondern οὐκ ἐγώ heißen müßte (Mey. geg. Lcke.); sondern ἐγώ leitet den Doppelsatz mit negativer und positiver Hälfte ein, und diesem ist dann ὑμεῖς u. s. w. gegenübergestellt; ich habe nicht einen Dämon, sondern ehre meinen Vater, und ihr unehret mich. Nicht ein gottfeindlicher Geist treibt ihn, sondern sein Reden und Thun ist nur darauf gerichtet, Got-

Digitized by Google

tes seines Vaters Sache zu vertreten. Das hat er gethan eben in dem, um deßwillen ihn die Juden schmähen. Denn indem er sich als Gottes Sohn bekennt, dagegen ihnen die Gotteskindschaft abspricht, wahrt er damit Gottes Ehre.

Für solches Ehren Gottes hat er zum Lohn von ihnen, daß sie ihn verunehren. Diesen Kontrast will das *καί* bezeichnen (vgl. I, 42); nicht aber dient es zur reinen Entgegensetzung von „ich" und „ihr" (gegen de W.). Aber da sie den schmähen, der doch nur Gottes Ehre sucht, geht ihr Schmähen auf Gott selbst. So zeigen sie nur wiederum, wie sehr Recht er hatte, wenn er sagte, daß sie nicht Gottes Kinder seien.

V. 50. Wird er aber so mit Unrecht geschmäht, so wird er noch gerechtfertigt werden denen gegenüber, die ihn schmähen. Aber nicht Er wird sich Rechtfertigung schaffen, sondern Gott wird es thun und wird richten zwischen ihm und ihnen. Dieß ist der Gedankenfortgang; also nicht, wie de W. will: ich habe mich über Verunehrung nicht etwa aus Ehrsucht beklagt u. s. w. Denn dieß erforderte einen Gegensatz zu „Ehrsucht" und nicht zu „ich". Daß aber *ἐγώ* betont ist, erhellt schon aus der Vorderstellung desselben: Ich bin es nicht, der meine Ehre sucht u. s. w.; ein anderer wird das thun. *Ἔστιν ὁ ζητῶν* Er ist vorhanden, der sie sucht und richtet. Die Rede geht durch einen sich von selbst ergebenden Mittelgedanken weiter. Schmähen sie ihn, nämlich mit Unrecht, so muß das offenbar werden, so muß ihm ein *δοξάζεσθαι* noch zu Theil werden. Dieß *δοξάζεσθαι* aber kann er getrost seinem Vater überlassen; dieser wird dafür sorgen, weil er auch lediglich dessen Sache führt. Gott wird richten. So auch Bg. Er.

V. 51. Worin aber diese Rechtfertigung bestehen wird? Worin anders als daß offenbar werden wird, daß das Heilsgut und die Heilszukunft in ihm beschlossen und an seine Person geknüpft ist So faßt auch Bg. Er. (u. Mey.) das Verhältniß der Sätze richtig gegen die Meisten, welche diesen Gedanken nicht unmittelbar an das Vorhergehende anreihen (Lcke.), sondern nach einer Pause und zwar an die Gläubigen (de W., Godet) oder an die Menge überhaupt gerichtet

Digitized by Google

sein lassen (Thol.). Wird aber dieser Ausgang seines Berufs seine Verherrlichung und seine Rechtfertigung sein, so wird er zugleich zum Gericht für diejenigen werden, welchen gegenüber eben er so gerechtfertigt werden wird. Sie gehen dieser Heilszukunft verlustig. Auf der andern Seite aber stellt Jesus damit den Segen des Glaubens denen vor Augen, welchen sein Wort zur Begründung des Verhältnisses zu ihm gedient hat und zur Grundlage eines bleibenden dienen wird. Mit Nachdruck leitet Jesus dieses Wort ein: ἀμὴν ἀμὴν u. s. w., und mit Betonung seiner Person: τὸν ἐμὸν λόγον — sein Wort ist es das man muß bewahrt haben (τηρήσῃ), nicht bloß im Herzen (Thol.), sondern mit der That. Der Lohn dafür: Sie werden, obwohl sie den Tod erleiden müssen, doch in ihrem eigentlichen Leben, dessen Element der Glaube ist, keine Erfahrung des Todes machen. Er wird in Ewigkeit nicht sterben, nicht aber etwa: „er wird nicht auf ewig sterben" (Käuffer vgl. Mey.). Es ist die erste negative Wendung des bisherigen Wortes von der ζωὴ αἰώνιος. So also ist er τὸ φῶς τῆς ζωῆς (V. 12). Wer sich ihn als φῶς gefallen lassen wird, der wird die ζωή als Frucht davon haben.

Jesus ist die Heilszukunft in seiner Person. Aber auch für die Gläubigen des A. T. ist das Heil und Leben in seiner Person gegeben: V. 52—56. Die Juden halten ihm V. 52 f. die Männer Gottes im A. T. als Argument gegen seine Behauptung, daß das Heil absolut an seine Person gebunden sei, und daß es im Nichtsterben bestehe, entgegen. Dieses Argument erscheint ihnen als so handgreiflich, daß sie in Jesu Wort nur unsinnige Ueberhebung und so also eine Bestätigung ihrer Anschuldigung, daß er von einem Dämon besessen sei, sehen können: νῦν ἐγνώκαμεν u. s. w. Abraham und die Propheten sind gestorben — sie verstehen oder mißdeuten Jesu Verheißung vom leiblichen Leben. Wenn sie statt θεωρεῖν das Verb. γεύεσθαι setzen, so ist dies kein sachlicher Unterschied, jener bezeichnet die äußere Erfahrung, dieser die innere Erlebung in der Empfindung. V. 53. Unsinnig, wollen sie sagen, sei die Ueberhebung Jesu über diese Alle. Daher das betonte:

Digitized by Google

σύ und σεαυτόν, und im Gegensatz dazu die gesonderte Hervorhebung vom Gestorbensein Abrahams und der Propheten. Von V. 54 an nun Jesu Antwort, zuerst auf τίνα σεαυτὸν ποιεῖς; Er mache sich nicht selbst zu etwas; dann 56 f. auf die Entgegenhaltung Abrahams. Damit beginnt also, wie Bg. Cr. richtig gesehen hat, die eigentliche Antwort während V. 54 f. dieselbe nur einleitet. Wenn er sich solche Stellung Abraham u. s. w. gegenüber beilegt — erwidert Jesus zunächst —, so ist nicht Er es, so wie sie ihn sehen im Fleisch, für sich gedacht (ἐγώ — ἐμαυτόν), der etwa ruhmredig von sich zeugt, — in diesem Falle (ἐὰν — δοξάσω nach ℵ B u. s. w. Konj. Aor.) ist seine Ehre nichts — sondern der Vater ist es, der in seiner ganzen Erweisung in Wort und That Zeugniß für ihn ablegt und den sie auch darin erkennen würden und müßten, wenn er wirklich, wie sie meinen, ihr Gott (θεὸς ἡμῶν) im eigentlichen Sinne wäre V. 54. Aber sie sagen das nur; in Wahrheit sind sie nicht in dasjenige Gemeinschaftsverhältniß zu ihm getreten, das sie berechtigen könnte, ihn ihren Gott zu nennen: καὶ οὐκ ἐγνώκατε αὐτόν V. 55 — ein Wort, das gewiß nicht auf das jüdische Volk überhaupt und aller Zeiten (Stier IV, 473), sondern bloß auf die geht, zu welchen Jesus hier redet, weil es zugleich nicht bloße theoretische Erkenntniß, sondern die mit der Gemeinschaft gegebene bezeichnet. Den Einfall aber, daß ihnen Jesus seinen Vater als Gott abspreche, weil der Demiurg ihr Gott sei, mag mit Hilgf. (das Evang. und die Briefe Joh. S. 158) theilen, wer an einer natürlichen Auslegung unsres Evangeliums verzweifeln zu müssen glaubt. Jene Juden also haben Gott nicht erkannt auf Grund einer Gemeinschaft mit ihm (ἐγνώκατε): er, Jesus, dagegen weiß den Vater, nämlich nicht im Sinn eines bloß historischen Wissens, sondern im Sinne der wesentlichen Gemeinschaft. Wenn die Juden zu Gott in einem näheren Verhältniß zu stehen behaupten, lügen sie; Jesus würde ihnen ähnlich lügen, wenn er es von sich nicht sagen würde. Darin spricht sich seine absolute Selbstgewißheit aus. Diese ruht aber auf der Gemeinschaft des Wis-

Digitized by Google

seus und des Willens mit Gott in seinem Beruf. Wenn Jesus von sich οἶδα und nicht ἔγνωκα sagt, so ist das vielleicht mit Absicht. Denn sein Wissen beruht nicht auf einer einmal gesetzten Gemeinschaft, sondern ist ein schlechthin seiendes und gewisses. Der so absolut Selbstgewisse heißt sie Lügner: sie sagen, sie seien Gottes und sind es nicht, sondern sind des Teufels. So behauptet er sich ihnen gegenüber in Gericht und Selbstbezeugung. Hierauf ruht nun die Antwort, die er ihnen zu geben hat.

Nun wendet sich Jesus zum Andern und eigentlich Beabsichtigten. Die Juden hatten sich ihm gegenüber auf die Patriarchen und Propheten des A. Bundes berufen, darauf erwidert er nun, wie wir sahen, daß auch für die Gläubigen des A. T. das Heil an seine Person geknüpft gewesen sei. Dieß ist der Inhalt von V. 56. Abraham euer Vater, dessen ihr euch rühmt und auf den ihr euch berufen habt gegen mich, vgl. V. 39, freute sich, daß er sehen wollte (zu ἵνα vgl. I, 37 f.) meinen Tag. Der Tag Jesu ist der Tag seiner Erscheinung — Luk. 17, 22 der Parusie, weil von der neutestamentlichen Heilszeit aus in die Zukunft blickend; hier zunächst der neutestamentlichen, weil vom A. T. aus.

Der Tag Christi des Verheißenen war Abrahams Freude, weil die Verheißung des Heils, deren Erfüllung er brachte, seine Freude war. Um diese geistliche Freude handelt es sich. Also haben wir an die Verheißungen zu denken, welche Abraham zu Theil wurden und das Heil der Zukunft an seinen Samen knüpften. Wenn nun Jesus in ἠγαλλιάσατο von dieser Freude als einer geschichtlichen Thatsache spricht, so werden wir diese nicht bloß anzunehmen, sondern ihre ausdrückliche Bezeugung in der Schrift (geg. Mey.) zu erwarten haben. Dann aber wird mit Hofm. (Weiss. II, 12 f. Schriftb. II, 2, 303 f.) auf Gen. 17, 17 zu verweisen sein. Denn das dort erwähnte Lachen ist allerdings Ausdruck seiner freudigen Verwunderung über Gottes Verheißung. Denn der verheißene Sohn war ihm nicht bloß ein Sohn seines Fleisches, sondern

Digitized by Google

der Anfang und das Unterpfand der Erfüllung der Verheißung. Im Anfang hatte sein Glaube das Ganze, in Isaak den Messias. So hat er sich auf den Tag des Heils gefreut, indem er sich auf den Tag der Geburt seines Sohnes freute. Wenn die Rede nun weiter geht: und er sah ihn und freute sich, sollte dieß uns in eine ganz andere Sphäre versetzen, in die Zeit des nachirdischen Lebens Abrahams, da es doch nur Erfüllung des eben Gesagten ist und ausdrücklich darauf zurückgeht? Die meisten Neueren verstehen es von einem Vorgang im nachirdischen „paradiesischen" Zustande Abrahams, von dem Jesus Kunde habe und hier gebe (Lpe., Lücke, Thol., de W., Mey., Ebr., Godet, ich früher) und erinnern dabei etwa an die Erscheinung Henochs und Moses auf dem Berg der Verklärung. Aber ist es schon an sich unwahrscheinlich, weil ohne Analogie, daß Jesus von einem solchen überirdischen einzelnen Vorgang reden sollte, so entsprechen auch die Worte zu sehr den unmittelbar vorhergehenden, als daß man nicht dieselbe Beziehung festhalten sollte, wenn es nur geht. Ist vorher von einer Freude die Rede, welche in Abraham durch die Verheißung seines Sohnes als des Heilssamens erweckt worden, so wird nun die Verwirklichung der Freude die Verwirklichung jener Verheißung in der Geburt seines Sohnes zum Gegenstande haben müssen. Bei dieser Beziehung auf einen Vorgang innerhalb seines irdischen Lebens sind denn auch die meisten älteren Exegeten (Chrys., Theophyl. u. A. Mel, Calv, Calov u. s. w.) stehen geblieben und Hofm. (a. a. O.) dazu und mit Recht zurückgekehrt. Aber nicht an eine bloß innerliche Glaubensgewißheit (Luther Pred. über Gen. 22, 18 W. W. Erl. Ausg. 19, 14 ähnl. Beng.) oder an die Erscheinung des Engels des Herrn Gen. 18 (Logos, Hgstb.), oder an Isaaks Opferung als Vorbild des Opfers und der Auferstehung Christi (Chrys. Grot.) ist zu denken, was alles willkürlich ist, sondern an die Geburt Isaaks (Hofm. a. a. O.), in welchem Abraham die Verheißung des Heilssamens grundlegend und unterpfändlich erfüllt sah (*εἶδεν*) und freudig begrüßte (*ἐχάρη*), wie sich diese seine freudige Stimmung auch in der Namensgebung Isaaks einen Ausdruck gab. Denn in *εἶδεν καὶ*

ἐχάρη liegt nicht, daß es die volle Verwirklichung der Hoffnung gewesen sei die Abraham kannte, also nach dem Tode (so ich früher), sondern es ist ebenso der Anfang derselben damit gemeint wie die vorhergehende Freude Abrahams darauf ging. Denn nicht das will Jesus beweisen, daß Abraham das volle Leben in ihm gefunden, sondern daß er das Heil an seine Person geknüpft. Er beweist es aber so, daß er nachweist, wie Abrahams Freude der Verheißung des messianischen Heils in der Verheißung seines Namens galt. Daß nun aber dieses messianische Heil in seiner, Jesu, Person gegeben sei, daß er Jesus der verheißene Christus sei, das setzt Jesus hiebei voraus. Es ist dieselbe petitio principii, die uns so oft in Jesu Selbstbezeugung begegnet.

Was er von sich ausgesagt hat, kann er darum von sich aussagen, weil er von einem Sein bei Gott aus in die Welt gekommen ist. Indem er hierauf zum Schluß zu sprechen kommt, hat er damit dann den Kreis der im Begriff des **υἱὸς τοῦ θεοῦ** liegenden Momente abgeschlossen. Anlaß dazu gibt ihm die Umsetzung, welche die Juden mit seinen Worten vornehmen V. 57. Hat Abraham den Tag des Messias, also Jesu, gesehen, so muß Jesus, folgern sie, damals gelebt haben. Und doch ist er noch nicht 50 Jahre alt! Woraus weder über sein Alter (Iren. adv. haer II, 22, 5 in Anschluß an die Ueberlieferung der „Presbyter" von der aetas senior Jesu, welches wie Iren. deutet a quadragesimo et quinquagesimo anno beginnt, vgl. mein joh. Ursprung S. 115 und Nachtrag S. 223) noch über sein Aussehen (Lpe.) etwas zu schließen ist, da die Juden nur die runde Zahl nennen, welche das Mannesalter abschließt (Num. 4, 3. 39. 8, 24 f. Mey.).

So setzen sie die Worte Jesu um, weil dadurch, wie sie meinen, der wahnsinnige Unverstand seines Hochmuths sich am ersten widerlegt. Jesus hat nun zwar freilich nur von der Vorausdarstellung seiner im Anfänger des Samens Abraham's gesprochen. Aber es war doch eine Vorausdarstellung welche er selbst gewirkt hatte. So kann er also auf die unwillige Rede der Juden — denn Unwille

Digitized by Google

scheint mir die Stimmung zu sein, in welcher sie dieß Argument Jesu, wie sie glauben, siegreich entgegenhalten — mit dem steigernden Wort V. 58 eingehn, ihr Wort mit dem seinigen überbietend: Ehe denn Abraham ward, bin ich; durch ἀμὴν u. s. w. nachdrucksvoll angekündigt und eingeleitet. Gilt von Abraham ein Werden, so von ihm ein Sein — denn daß πρὶν γενέσθαι nicht heißt: ehe er war (so Thol., de W., Ew.) sondern ehe er ward (vgl. Mey. Hgstb. A.) ist unfraglich und wird durch den Gegensatz zu εἶναι gefordert — ein Sein jenseits des Werdens Abraham's, ein Sein trotz und in dem Anderswerden, in das er sich begeben hat. Daß es ein ewiges Sein ist, lehrt der Gegensatz zum Werden; und daß es ein persönliches ist, lehrt ἐγώ. Gegen Bg. Crus.'s Erklärung von einer Existenz bloß im Rathschluß Gottes zu streiten ist unnöthig. Und Beyschlags Erklärung vom realen Ebenbild Gottes (Christol. des N. T. S. 86) kommt schließlich auf Bg. Cr. hinaus, da dieß Ebenbild doch nur im Gedanken Gottes existirte. Wenn er aber neuerdings (Stud. u. Krit. 1875 S. 440) schwankt zwischen dem auf dem Wege eines Rückschlusses gewonnenen Bewußtsein Jesu, vermöge dessen er „sich als das von Anbeginn in Gott ruhende Urbild" ansah und dem „Ineinanderspielen von zweierlei Denkweisen", dem ursprünglichen Sinn Jesu und der durch den Evangelisten vollzogenen Umdeutung -- der Ansicht Weizsäckers Jahrbb. f. d. Th. 1857 u. 62, durch welche Beyschlag zuerst angeregt worden zu sein selbst bekennt, Christol. S. 67, welche aber mit dem apostol. Ursprung des Evangeliums nicht bestehen kann — so legt diese Unsicherheit Beyschlags Zeugniß ab für die zwingende Macht des Wortlautes. Von einem Sein bei Gott aus — das sagt der Wortlaut — ist Jesus in die Welt eingetreten, und ist darum der absolute Vermittler des Heils und seiner Zukunft für alle Menschen.

Es ist das einfache Selbstzeugniß von seiner Gottessohnschaft, welches, als eine unerträgliche Gotteslästerung, wie es ihnen erschien, die Wuth der Juden so stark hervorruft, daß sie sofort einen tumultuarischen Versuch machen, das Gesetz an ihm zu vollstrecken. V. 59. Denn daß sie die Steine mehr zur

Digitized by Google

Drohung als zum wirklichen Vollzug der Steinigung aufgehoben (Godet), ist eine willkürliche Annahme. Ob die Steine zum Behuf des Tempelbaus im Vorhof lagen (z. B. Mey., God.), ist nicht zu sagen. Auch Joseph. ant. 17, 9, 3 wird eine Steinigung im Tempel berichtet; aber auch 2 Chron. 24, 21 die von Christus erwähnte Steinigung des Propheten Sacharia. Sie nahmen die Steine, wo sie sie eben fanden — arma multitudinis, Beng. Das erste ἐγώ εἰμι V. 12 hatte nur den Widerspruch des Unglaubens hervorgerufen, der sich auf ein Wort des Gesetzes stützt; das letzte, mit dem das Selbstzeugniß schließt, ruft die leidenschaftliche Wuth des empörten Unglaubens hervor, welche das Gesetz sofort thatsächlich zu vollstrecken sich anschickt. Damit ist der Ausgang vorgebildet. Nichts als Jesu Selbstzeugniß von seiner Gottessohnschaft, worin die Verheißung und die Hoffnung Israels sich erfüllt, wird ihn in den Tod bringen, dessen Vollzug sich mit dem Buchstaben des Gesetzes schmücken wird, während er seinen Grund nur hat im gesteigertsten Widerspruch des Unglaubens, welcher das Heil in Jesu Person nicht will. So wird aber auch das Andere zum Vorbild geschehen sein: ἐκρύβη καὶ ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ. Sie bleiben zwar wie Sieger auf dem Platze; aber Jesus ist frei aus dem Gericht Israels gegangen, und hat damit die heilige Stätte verlassen. Jerusalem und Israel ist der heilige Ort Gottes, von dem der Christ gewichen ist. Vgl. Hebr. 13, 12 f. Ἰησοῦς ἔξω τῆς πύλης ἔπαθεν. τοίνυν ἐξερχώμεθα πρὸς αὐτὸν ἔξω τῆς παρεμβολῆς τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ φέροντες. Aber die Blinden am Wege hat er gefunden und zum Lichte geführt, während der, welcher τὸ φῶς τοῦ κόσμου (8, 12) war (vgl. Matth. 22, 1—10 u. ä.), sich jenen entzog. Weicht er aber aus Israel, dem Heiligthum, wer wird dann Herr in demselben sein? Teufelskinder hatte er die Israeliten genannt, weil sie in Gemeinschaft der Art des Teufels standen, nämlich der Lüge und der Mordgesinnung. Indem sie sich nun den Schein geben, als wollten sie dem Gesetz zu seinem Recht verhelfen gegen den, welcher die Erfüllung der Verheißung war, zeigen sie sich recht als Kinder des Lügners. Und indem sie Steine

Digitized by Google

gegen ihn erheben, offenbaren sie sich als Söhne des *ἀνθρωποκτόνος*. Dem werden sie nun ganz anheimgefallen sein, wenn Jesus sie verlassen hat. Seitdem wird nun, wo Jesus, der Same Abrahams, ist, auch das Heiligthum Gottes und das rechte Israel sein; das andere Israel aber Satan's Schule. Vgl. Apokal. 2, 9. 3, 9. 11, 8.

Die Schlußworte des text. rec. *διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν καὶ παρῆγεν οὕτως*, obgleich durch eine sehr große Anzahl von Handschr. gestützt, sind mit א. B. D. It. u. s. w. zu streichen, eine Glosse aus den Anfangsworten des nächsten Kapitels und Luk. 4, 30 zusammengesetzt (vgl. Godet). Wie *ἐκρύβη* zu verstehen sei, ob von einem wunderbaren *ἀφανισμός* (Beng., Winer §. 54, 5. Baur S. 285 f. Hilgf. S. 244 f.) oder von einem sich Verbergen unter dem ihm günstigen Haufen (Lücke, de W., Mey. u. A.), ist streitig. Für ersteres scheint die Situation zu sprechen, für das zweite sowohl *ἐκρύβη*, während es in jenem Falle besser hieße: *ἄφαντος ἐγένετο*, als auch besonders *ἐξῆλθεν*. Denn daß dieß äußerlich sinnlich zu verstehen sei, beweist das unmittelbar sich anschließende *καὶ παράγων* u. s. w. Jesus entzog sich den Juden, auch ihren Blicken, von seinen Jüngern umringt und begleitet. Gott hat seine Hand dabei im Spiel gehabt. Die Juden sollten seiner nicht habhaft werden; er war ihnen wie entschwunden. Damit tritt die folgende Erzählung im Gegensatz. Denn ihnen, den Juden, ist widerfahren als wären sie blind. Dem Blinden aber verlieh Jesus, daß er sehend wurde und ihn erkannte. Darauf weist auch der Schluß des 9. Kap. deutlich hin. Zugleich aber bildet Kap. 9 den Anfang des nächsten Kreises (Kap. 9 und 10). So sehen wir also wiederum, wie kettenartig die Ringe unsres Evangeliums in einander gefügt sind. Jeder Anfang eines neuen Ringes pflegt sich dem Schluß des vorhergehenden parallel zu stellen und ist doch Ansatz zu einem neuen Fortschritt.

Kap. 9 u. 10. Jesus das Heil bringende Licht der Welt, den Juden zum Gericht.

Baur erinnert mit Recht an die Aehnlichkeit, welche

Digitized by Google

zwischen der Blindenheilung Kap. 9 und der Kap. 5 berichteten Heilung obwaltet. Wie jene Krankenheilung nur als die konkrete, bildliche Anschauung der lebendig machenden Kraft Jesu zu nehmen sei, so reflektire sich hier auf dieselbe Weise die durch das Prinzip des Lichts bestimmte Seite seiner göttlichen Thätigkeit überhaupt (S. 177). Die Aehnlichkeit geht noch weiter. Sie ist dem Evangelisten bewußt und von ihm beabsichtigt. An einem Sabbath geschah die Heilung hier wie dort: 9, 14. 5, 9; und rief deßhalb beidemal gleicherweise den Widerspruch der Juden hervor. Hier wie dort folgt eine den Gedanken, welchen die Thatsache abbildet, explicirende und erweiternde Rede, und darauf eine Scheidung. Und wie sich dort die Rede in Kapernaum zu dem Leben wendet, das in seiner menschlichen Natur, die doch in den Tod dahingegeben werden muß, beschlossen ist, so ist es auch hier sein Tod, dessen Segen für die Welt Jesus in der sich anschließenden Rede hervorhebt, auf Grund der freien Liebe, mit welcher er sich dem Tode unterziehen wird. Das Aergerniß des Unglaubens und das Bekenntniß des Glaubens (9, 40—42. 6, 68 f.) werden hier wie dort am Schluß einander gegenübergestellt.

Die Wunderhandlung Jesu, die folgende Rede, und der Schlußvorgang scheiden sich deutlich von einander. So werden wir die drei Theile: 9, 1—41. 10, 1—21. 10, 22—42 erhalten. Lampe und Olsh. wollen zwar die in Kap. 10 folgende Rede mit 9, 35 begonnen wissen. Aber das heißt den charakteristischen Unterschied jener von diesen Worten verkennen. Schon dieß hätte eines Besseren belehren können, daß Kap. 10, 1 ff. Fragen und Antworten aufhören. Das ist eben das Eigenthümliche der folgenden Gleichnißrede, daß sie, obwohl dem Gedanken nach vom Gegensatz beherrscht, doch frei vom Gepräge der Streitrede sich dem Konflikt mehr entzieht als die vorher berichteten Reden. Jesus beginnt sich anders zu den Juden zu stellen als bisher. Selbst das, daß er in Streit sich mit ihnen eingelassen, wenn auch seine Worte noch so scharf und verurtheilend lauteten, ja daß er das Aeußerste ihnen gerade heraus gesagt, war Gnade, äußerste

Digitized by Google

Ermöglichung der Rettung gewesen. Das geht jetzt zu Ende. Jetzt redet er in Gleichnissen, auf daß sie es hören und nicht verstehen. Weder so auffordernd, noch durch Widerspruch provocirend, wie früher, sind diese mehr. Auf seinen Ausgang, auf die Freiheit desselben, und auf die Zukunft seiner Gemeinde außerhalb Israels (10, 16) weist er hinaus. Und da er später wieder nach Jerusalem kommt (10, 22), da legt er Zeugniß ab nur durch Schweigen. Denn περιεπάτει heißt es (V. 23), ohne daß bemerkt wäre, daß er öffentlich gesprochen, vielmehr so daß dieses ausgeschlossen ist. Das fühlen auch die Juden, daß er sich wie gleichgültig gegen sie verhält. Aus der dadurch erzeugten Unruhe kommt die Frage, welche sie in die Gestalt des Vorwurfs wider Jesus kleiden (V. 24). Aber Jesus hat ihnen nichts Neues mehr zu sagen. „Ich habe es euch gesagt, aber ihr glaubet nicht": das ist Alles. Was er sagt, will sie nur an früheres erinnern. Aber auch diese letzte Möglichkeit, daß die durch sein Schweigen hervorgerufene Unruhe ihres Inneren ihnen zum Heile gereiche, vereiteln sie, da sie zeigen (V. 39), daß sie nicht gelernt haben, sein altes Selbstzeugniß (V. 36) und seine alte Forderung (V. 38) besser zu vertragen denn früher. So entzieht er sich ihnen denn. Wenn er wieder kommen wird, wird es nicht sein, um seine frühere Thätigkeit unter ihnen fortzusetzen.

Kap. 9, 1—48 theilt sich in die drei Abschnitte V. 1—12. V. 13—34. V. 35—41.

V. 1—12. Sofort an das Verlassen des Tempels schließt sich diese Heilung an. Daß Jesus „nach dem tumultuarischen Auftritt zu ruhig erscheint" (d e W.), ist kein Grund gegen die einfache Aussage des Evangelisten. Ist er doch in siegreicher Bezeugung seiner Gottessohnschaft von den Juden geschieden, warum sollte er hier weniger die Ruhe bewahren, als sonst und beim schließlichen Ausgang seines Lebens? Oder war er ihrer Leidenschaftlichkeit nicht mit der siegreichen Ruhe des göttlichen Selbstbewußtseins im Tempel entgegengetreten? In diesem hatte Jesus die Juden zurückgelassen als Herren des Tempels, aber eines Tempels, aus welchem der Heilige gewichen. Sie

Digitized by Google

hatten vermeint, auch seiner selbst Herren zu sein, aber er hatte sich ihrer Hand entzogen. Hat er auch mit den Herren Jerusalems nichts mehr zu schaffen, so ist doch sein Beruf noch nicht zu Ende. So lange er in der Welt ist, ist er das Licht der Welt. Das zeigt er hier am Blinden, der am Tempelwege sitzt. Hat nun aber jener erste Vorgang eine allgemeinere Bedeutung, so auch dieser andere. Der Blinde am Wege ist das Bild einer ganzen Klasse. Als φῶς τοῦ κόσμου bezeichnet sich Jesus. Also den κόσμος repräsentirt der Blinde. Auf der Gränzscheide aber liegt „das Galiläa der Heiden" (Jes. 9, 1) und dieß „Volk das im Finstern saß, sah ein großes Licht, und die da saßen am Ort und Schatten des Todes, denen ist ein Licht aufgegangen" (Matth. 4, 16. Jes. 9, 2). Nicht sofern es zu Israel gehört, kommt Galiläa in Betracht, sondern sofern es verwahrlost und verachtet, schier den Heiden gleichgeachtet ist, auch viele heidnische Elemente in sich hat; also von der Seite aus, von welcher es sich mit den Heiden berührt. Von Galiläa aus war aber Jesus nach Jerusalem gekommen, und dahin ging er wieder zurück. Also an den κόσμος wird er sich wenden, nachdem er sich an die Juden vergeblich gewendet und sie verlassen. Darum ist auch der, welchen er hier heilt, einer der von Geburt an blind ist. Jesus wendet sich zu denen, welchen das Licht fehlt, das sich die Juden nur dazu haben dienen lassen, blind zu werden gegen die Erkenntniß der Person Jesu, da sie sich doch vermaßen, ein φῶς τῶν ἐν σκότει (Röm. 2, 19) zu sein.

Das Verhalten der Juden, wie es uns in Kap. 9 geschildert wird, schließt sich fortschreitend an das Vorhergehende an. Hatte Jesus kurz vorher den Juden vorwerfen müssen, daß sie seine Rede nicht verstehen (8, 43), weil sie dieselbe nicht annehmen wollen (5, 40) und darum nicht können (8, 43): so muß er hier erfahren, daß sie auch seine Werke nicht gelten lassen wollen. Kap. 5 hatten sie das Wunder noch bestehen lassen und sich nur an den Sabbathsbruch gehalten, vermeinend, hierin einen Grund zu haben, um die Thatsache selbst ignoriren zu dürfen. Für die Streitreden des

Digitized by Google

Laubhüttenfestes bildet eben diese Thatsache, an welche sie Jesus erinnert (7, 21), ohne daß sie wagen, diese als solche irgendwie in Frage zu stellen, die Voraussetzung der Disputation. Wie anders jetzt, wo sie sich auf das Aeußerste gegen die Anerkennung der offenkundigen Thatsache und ihrer nächsten nothwendigen Konsequenz sträuben! Dieser Mensch ist ihnen bereits so verhaßt geworden, daß er in keiner Weise mehr gelten darf. Sie wollen nicht, daß das Wirkliche wirklich sei. Nach diesem vergeblichen Versuch, sich der Geschichte zu entledigen, ist der nächste Schritt, welchen der feindselige Haß thun kann und muß, daß er sich der Existenz dieses Menschen selbst zu entledigen sucht. Es ist das Gericht der Verstockung, welches seine Konsequenzen zieht.

Um nun diese charakteristische Seite des Verhaltens der Juden recht erkennen zu lassen, ist sofort der erste Abschnitt der Erzählung so angelegt, daß das Offenkundige und Unwidersprechliche des Faktums möglichst entschieden in das Licht treten soll. Für's erste ist es ein Blindgeborner, den Viele kannten. Zum andern hatte sowohl die Handlung, wie sie vorging, als auch ihr Erfolg viele Zeugen. Zum dritten bekannte er es selber — ein Bekenntniß, das um so unverfänglicher war, als ihm Jesus nur dem Namen nach bekannt war, und er sich nach der Heilung gar nicht darum kümmert, wo dieser hingegangen sei. Das sind die drei Hauptmomente der V. 1—12 berichteten Geschichte.

V. 1—5: der Blindgeborne und Jesus, das Licht der Welt, stehen hier zunächst einander entgegen. Mit diesen beiden Gegensätzen beginnt und schließt auch dieser erste Absatz.

V. 1. Am Tempelwege saß ein blindgeborener Bettler. Woher man gewußt, daß jener Bettler von Geburt an blind sei, ist eine müssige Frage. War er doch ein bekannter Bettler (V. 8); und wird er doch auch nicht versäumt haben, diesen Umstand geflissentlich immer hervorzuheben. **V. 2.** Die Jünger begehren Bescheid darüber, wofür diese Blindheit von Geburt, welche doch, wie alles Uebel nur Folge der Sünde in der Welt ist, Strafe sein werde und könne. Diese Frage hat

Digitized by Google

ihren Grund in einer den Juden geläufigen falschen persönlichen Anwendung eines richtigen allgemeinen Satzes. Sie haben dem richtigen allgemeinen Satz, daß das Uebel Strafe der Sünde sei, dieselbe falsche persönliche Anwendung gegeben, wie Hiobs ungerechte Freunde. Vgl. auch Luk. 13, 1 ff. Denn jenes gilt wohl von der Existenz des Uebels in der Welt; aber die individuelle Zutheilung hat ihre besonderen Gesetze. So kommen sie denn bei diesem speziellen Fall natürlich in's Gedränge. Wer hat gesündigt, dieser oder seine Aelteren, daß er blind geboren worden? Τίς ἥμαρτεν — ἵνα was mußte geschehen, damit er u. s. w. Man hat sich damit viel zu schaffen gemacht, wie die Jünger in Sünden des Blindgebornen selbst die Ursache seines Uebels, welches ihnen doch als Strafe gilt, finden konnten. De W. flüchtet sich zur alexandrinischen Lehre von der Präexistenz. Darauf hat bereits Lücke geantwortet, daß damit noch nicht die Lehre von Sünde und Schuld der präexistenten Seelen gegeben sei (II. S. 372). Denn dieß ist nicht so nothwendig mit jenem verbunden wie Brckr. meint. Wenn Josephus (bell. jud. 2, 8, 11) den Essäern die Lehre von der Präexistenz zuschreibt, so gehen seine Worte nicht über ein Dasein, in welchem keine Geschichte ist, hinaus. Ebenso Weish. 8, 19. 20. Die andere Stelle aber bei Josephus (antiqq. 18, 1, 3) geht auf das nachzeitliche Leben (vgl. Lampe II. S. 528 f. Anm.; hier noch „bell. jud. 2, 12"). Zum andern aber haben die Jünger gewiß davon nichts gewußt, wenigstens nicht daran gedacht. Denn wenn nach Brckr. dieser Glaube sollte volksmäßig gewesen sein können, so müßten wir mehr Zeugnisse haben. Die Jünger vollends waren in der sittlichen Erkenntniß weit genug, um diesen Glauben, wenn er existirte, nicht zu theilen. Lücke (Mai., Mey.) begnügt sich deßhalb mit der Sündhaftigkeit im Mutterleibe; oder er will vielmehr nach Lightfoot beweisen, daß die Juden Thatsünden im Mutterleibe statuirt hätten. Aber Meinungen von Rabbinen sind darum noch nicht Volksglaube. Die Verweisung auf Luk. 1, 41. 43 (Mey.) gehört ganz und gar nicht hieher. Daß die Jünger

Digitized by Google

aber eine Anticipation der Strafe vor der späteren Sünde meinen (Thol., Stier IV, 491), kann man ebenso wenig beweisen als widerlegen. Aber es scheint mir dieß Alles unnöthig zu sein; denn eben weil sie sich nicht denken können, wie eigene Schuld seine Blindheit verursacht haben könne, fügen sie die andre Möglichkeit bei. Sie sprechen aber auch das erstere als Möglichkeit aus, obgleich sie sich dieselbe nicht zu denken vermögen; denn finden sie dieselbe nicht, so zeigt sie ihnen vielleicht der Herr. Das zweite aber halten sie allerdings für möglich, auf Grund alttestamentlicher Drohungen (Exod. 20, 5). Aber am Nächsten sollte doch immer das erste liegen: darum stellen sie dieß voran und beides zusammen. Dieser Fall ist ihnen ein Räthsel; so fragen sie nach seiner Lösung; sie erwarten daraus eine weitere Erkenntniß in Betreff der Frage überhaupt, um welche es sich hier handelt.

Diese wird ihnen auch V. 3; aber anders. Es ist Gottes Absicht gewesen (— darum ἵνα —), daß dieser blind geboren wurde. Das läßt Jesus bestehen, und dieß ist auch bei seiner Antwort zu ergänzen. Aber der Grund hievon liegt weder in dem Einen noch in dem Andern. Denn wenn Jesus die Sünde verneint, so ist es natürlich bloß in dieser Beziehung. Der Grund liegt im Zweck. Die Werke Gottes sollten an ihm offenbar werden. Daß dieß Uebel noch anderweitige, sowohl Gründe als Absichten in Bezug auf die Person des Blinden selbst könnte gehabt haben: davon sieht Jesus hier ab. Ausgeschlossen ist es damit nicht. Es handelt sich hier nur um Hervorhebung dieses einen Momentes, als des wesentlichen: ἵνα φανερωθῇ τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῷ. Gott wollte sich an ihm verherrlichen. Dieser Zweck ist überhaupt die richtige Theodicee in Betreff des Uebels in der Welt. Τὰ ἔργα heißt es und nicht τὸ ἔργον. Also ist nicht bloß die folgende Heilung an sich gemeint, sondern sofern sie nur ein σημεῖον der Lichtoffenbarung und -wirksamkeit Gottes in Christo ist. Diese ganze Kategorie der Bethätigung soll durch den Plural bezeichnet sein. Wie wir aber in der Stelle, in welcher wir das ἐργάζεσθαι zuerst trafen 5, 17, das erlösende

Digitized by Google

Thun Gottes gemeint fanden, das durch den Sohn als den Christ sich vermittelt, so ist auch hier die rettende erlösende Wirksamkeit Gottes im Wort und in der Thatsache gemeint (vgl. Stier IV, 495). Es ist das Wort in jenem spezifischen Sinne gebraucht, der ihm im joh. Evangelium überhaupt eignet. Diese Bethätigung Gottes ist aber eine bekannte, eine allgemeine, eine wesentliche: darum mit dem Artikel τὰ ἔργα. Nicht als träte sie jetzt erst in die Wirklichkeit, sondern in die Erscheinung. Vorhanden war sie schon vorher, nur kund thut sie sich, sichtbar wird sie den Menschen (— darum φανερωθῆναι —) erst jetzt, nämlich in Christo. Damit leitet die Rede über zu V. 4. Dazu also ist dieser Blinde gerade jetzt geworden und vorhanden, damit Gott in Christo sich an ihm als Licht der Welt bezeuge. So war jenes Volk, das im Dunkel saß, beschlossen unter der Finsterniß, bis auf die Zeit, da Christi Tag über ihm anbrach, damit Gott in Christo sich an ihm verherrliche, nämlich in der Selbsterweisung Christi als des Lichts der Welt (vgl. auch Röm. 11, 32). Gang und Ziel der Wege Gottes ist damit bezeichnet.

V. 4. Das große Erlösungswerk Gottes aber (τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ) — durch wen anders vollzieht es sich als durch Ihn? Hat dieser Blinde die angegebene Bestimmung, so hat auch Jesus einen Beruf in Bezug auf ihn, weil τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ sich durch ihn vollziehen. Wir müssen wirken die Werke deß, der uns gesandt hat, so lange es Tag ist. Ἐμέ bei A. C. E. F. Syr. u. s. w. erscheint passender und leichter; denn es handelt sich hier um Jesu Beruf, darum steht es auch nachdrücklich an der Spitze. Aber der Plural ἡμᾶς ist handschriftlich stärker bezeugt א. B. D. L. und so denn, auch weil er ferner liegt, vorzuziehen. Dann schließt Jesus seine Jünger mit ein, als die Genossen seines Berufs und zur Weisung für ihre Zukunft. Sollte die Sabbathheilung gerechtfertigt sein (Thol.), so müßte δεῖ an der Tonstelle stehen. Er — und seine Jünger haben Antheil an diesem seinem Beruf — ist hiezu in die Welt gesandt: so sind es ἔργα τοῦ πέμψαντος αὐτόν die er vollbringt. „So lange

Digitized by Google

es Tag ist". Was heißt das? Olsh.: so lange die Zeit der Gnade währt, „so lange das Gute die Vorherrschaft hat; es kommt nur zu bald die Zeit, da die Finsterniß Macht gewinnt und alle Wirksamkeit (in geistlichen Dingen für eine Zeitlang) hemmt u. s. w." Aber das heißt die konkreten Begriffe verallgemeinern und zugleich die Rede unberechtigt einschränken. „Tag" ist nach sonstigem Sprachgebrauch bei Joh. (Evgl. 11, 9 f.) die Zeit der Berufswirksamkeit. Damit ist auch schon die Frage beantwortet: für wen es Tag ist? (Beng. **Christus est lux; ea abeunte, nox venit, non lucem impediens sed terram obscurans**), Bg. Cr., ich früher: für die Welt; für diese höre die Zeit der heilsgeschichtlichen Wirksamkeit auf und beginne die der Heilsaneignung. Aber wenn „Tag" nach 11, 9 auszulegen und von der Berufszeit zu verstehen ist, so kann es nur auf Jesus, nicht auf die Welt zu beziehen sein. Deßhalb haben es die Meisten (Lücke, Stier, de W., Mey. u. s. w.) vom Gegensatz des Lebens und des Todes Jesu verstanden. Genauer ist es von der Zeit der Berufswirksamkeit und dem Ende derselben zu fassen. Aehnlich Godet, nur daß er die Nacht vom „Feierabend" versteht, während sie hier nicht die wohlthuende Ruhe, sondern das Aufhören der Thätigkeit, nicht ein Positives, sondern ein Negatives bezeichnet. Es ist ein allgemeiner Satz, den Jesus auf sich anwendet. Denn sofern er in der Welt ist und einen Beruf in derselben zu vollziehen hat, er untersteht dem allgemeinen Gesetz: so lange die Zeit seines Berufes dauert, hat er seine Berufsaufgabe zu erfüllen. Es kommt eine Nacht, da Niemand wirken kann; sie kommt für einen jeden, so auch für ihn. Ist „Tag" die Zeit des irdischen Berufswirkens, so ist „Nacht" das Ende desselben. Dieß ist auch für Jesus gesetzt. Ob nicht jenseits desselben für ihn eine neue Zeit der Wirksamkeit vorhanden ist, bleibt hier außer Betracht; denn es ist hier nur von seiner irdischen Berufswirksamkeit die Rede, für welche er so gut wie jeder Andere dem allgemeinen Gesetz des irdischen Lebens unterworfen ist. Sein Beruf nun ist das Licht der Welt zu sein und sich als

Digitized by Google

solches zu bethätigen. V. 5. **Wann ich in der Welt bin, bin ich das Licht der Welt.** „Tag" und „Licht" sind nicht so mit einander in Verbindung zu setzen, daß es etwa durch das „Licht", welches er ist, „Tag" würde für die Welt (so ich früher). Das ist eine willkürliche Kombination. Den „Tag" bestimmt der Wille Gottes, der einem Jeden seinen Beruf anweist innerhalb seiner zeitlichen Grenzen; wie die Sonne die Grenzen des einzelnen Arbeitstages bezeichnet, so bestimmt dieser Wille Gottes als „das Licht der Welt" (11, 9) die Grenzen der Berufszeit überhaupt. Wenn sich aber Jesus hier „das Licht der Welt" nennt, so bezeichnet er damit den **Inhalt** seines Berufes wie er ihm eigenthümlich zukommt, meint also „Licht" wie bisher durchweg im Evangelium im heilsmäßigen Sinne. Ὅταν quando, zur Zeit da — bezeichnet das zeitliche Zusammentreffen; so daß also die gewöhnliche Erklärung „so lange" wenn auch nicht sprachlich, so doch sachlich gerechtfertigt ist. Nur betont ὅταν weniger das äußere zeitliche als das innere sachliche Verhältniß: ist er das Licht der Welt wann er u. s. w., so ist jenes mit seinem Sein in der Welt nothwendig gegeben. Also kann er sich der Erfüllung dieses Berufes nicht entziehen. So schickt er sich denn an sich als das Licht zu erweisen.

Ist Jesus das Licht der Welt, so entbehrt die Welt, wie sie ist, des Lichtes und steht in Finsterniß. Dieser Gegensatz vermittelt sich nach dem johanneischen Evangelium nicht in der gnostischen Weise, daß „das Licht alle mit ihm verwandten Elemente aus der Finsterniß an sich zieht" (**Baur** S. 91), sondern so, daß das Licht in der finstern Welt sich eben bethätigt und sich ihr mittheilt. Also auch nicht so vermittelt sich der „Dualismus" des „joh. Lehrbegriffs", wie **Köstlin** behauptet (S. 468), daß das Diesseits vernichtet, der Mensch aber, welcher an diesem allgemeinen Schicksal des Endlichen nicht theilnehmen will, dieser Stätte des Todes entrückt werden muß; sondern durch Mittheilung des Lichtes, welche dann ihre Konsequenzen in der Zukunft zieht.

Hiefür ist unsere Geschichte Beweis, insofern sich in der-

Digitized by Google

selben die rechte Vermittlung jener beiden Gegensätze abbildlich darstellt. Denn abbildlich ist hier alles gemeint. **V. 6.** Jesus macht aus Erde und Speichel einen Teig und strich diesen auf die Augen des Blinden. *Ἐπέχρισεν αὐτοῦ τὸν πηλὸν ἐπί* u. s. w. lesen א. A. B. C. L. Dann ist *αὐτοῦ* auf *πτύσμα* zu beziehen: den vom Speichel gemachten Teig. Das Schlußwort *τοῦ τυφλοῦ* lassen א. B. L. weg. Aber das kann nicht fehlen, wenn nicht vielleicht die Lesart von D *ἐπεχρ. αὐτῷ τ. π.* u. s. w. vorzuziehen ist: er strich ihm den Teig auf die Augen. Den Bericht dieser wunderlichen Handlung aber knüpft der Evangelist an das unmittelbar vorhergehende Wort vom Licht der Welt durch *ταῦτα εἰπών* an, also sieht er in ihr eine Veranstaltung zur äußeren Darstellung jenes Wortes. Was soll diese Handlung? Ammons Meinung, der Blinde habe an Augenentzündung gelitten und Jesus habe ihm etwas Kühlendes aufgelegt, wodurch die Entzündung gewichen sei, ist nur noch als erheiternde Kuriosität zu erwähnen; die Ansicht vieler KVV. aber, dem Blinden haben die Augen wirklich gefehlt und Jesus habe sie ihm aus Erde gebildet, ist eine Ungeheuerlichkeit. Die Handlung ist symbolisch gemeint. Den Speichel als Konduktor der Heilkraft anzusehen (Thol., Olsh.), somit als nothwendig in diesem Falle (Mey.), streitet wider andere Heilungen und wider die Möglichkeit des Wunders, wie sie in der evangelischen Darstellung Jesu enthalten ist. Brckr. aber hat zureichend bewiesen, daß die Handlung Jesu weder auf den Glauben des Blinden (Lücke), noch auf etwaige Augenzeugschaft Umstehender, noch auf den Sabbathbruch (Baur) eine nothwendige Beziehung habe. Denn für jenen Zweck reichte die Waschung aus, und der letztere wurde nicht in dieser Manipulation sondern in der Heilung selbst gefunden. Daraus folgt aber nicht, daß die Handlung ganz bedeutungslos wäre (Brckr.), denn dazu ist sie zu auffällig. Wenn Bengel und Hengstenberg nach dem Vorgang von Theophyl. u. A. an die Schöpfung des Menschen aus Erde erinnern, so ist das eine zufällige und nicht hieher gehörige

Digitized by Google

Aehnlichkeit. Näher kommt der Sache Lampe, wenn er als den Sinn der Handlung angibt, ut peccator ipse sentiat miseriam et convincatur de peccato (II. S. 548). Aber er verliert sich in Willkür, indem er für alles Einzelne eine Deutung sucht. Jemandem einen von Erde gemachten Teig auf die Augen streichen — und zwar ist die Ausführlichkeit des Berichts: ἐπέχρισεν u. s. w. gewiß absichtlich, und nicht bloß naiv, wie Mey. meint — heißt Jemandem die Augen so bedecken, daß er gewiß nichts mehr sieht, wenn er vorher noch etwas sah, und scheinbar das Gegentheil einer Blindenheilung thun. Es ist also ein scheinbar widersinniges Mittel, das Jesus anwendet. Aber eben darin, daß er zur natürlichen Blindheit diese symbolische hinzufügt (Godet), liegt die Erklärung. Diese Handlung soll sagen: völlig blind muß werden, wer sehend werden will. Dem entspricht auch das Nächste V. 7. Jesus schickt den so Bestrichenen zum Teich Siloah, sich dort zu waschen. — Durch den Kanal, welcher von der Marienquelle im Thale Kidron am Ostfuß des südlichen Abfalls des Moriah durch die Felsenwand in das Thal Tyropöon führt, erhält der Teich Siloah (der Oberteich) sein Wasser (vgl. die Unters. bei Tobler Siloahquelle u. Oelberg 1852. S. 1—58), welches von da an sanft abfließend in die Felder des Thales Kidron hinabfällt und in den lieblichen Gründen sich verliert. Diesen Teich wird man nach aller Wahrscheinlichkeit unter dem hier erwähnten zu verstehen haben, und nicht den nahe dabei liegenden größeren Unterteich, welcher sein Wasser theils aus dem Ueberfluß des Siloah, theils aus dem im Tyropöon herabrinnenden Regenwasser empfangen zu haben scheint (vgl. a. a. O. S. 32). Ob nicht der Oberteich Siloah noch eine selbständige Quelle hatte, ist nicht ausgemacht (S. 10). Uebrigens vgl. auch Robinson II, 142 und Zur Topographie Jerusalems S. 110. Das Wasser Siloahs, „das stille fließt", ist im Gegensatz zum starken und zerstörenden Strom der Weltmacht bei Jes. 8, 6 f. ein Bild der an das davidische Haus geknüpften unscheinbaren Heilsverheißung. Ihre Erfüllung ist in Jesu Christo gegeben. So

Digitized by Google

ist Siloah dem Evangelisten ein Bild Jesu des Messias. In diesem Sinne betont er die Bedeutung: *ἀπεσταλμένος*. שִׁלֹּחַ ist entweder infinitivisch zu fassen: emissio (Gesen.), oder passivisch participial = שָׁלוּחַ emissus (Hitzig); vgl. Delitzsch zu Jes. 8, 6. Das Wasser ist ein entsendetes, nämlich aus dem Berg: zwischen Zion und Moriah quillt es hervor, am Fuße der Höhe, auf welcher Gott und das Haus Davids seinen Sitz hatte (vgl. Winer II, 460). Um so mehr sieht der Evangelist in ihm ein Vorbild Christi, des Sohnes Davids, des von Gott Gekommenen. Zwar behauptet Mey. im Anschluß an Euthym. und Beng., dem Kontexte gemäß könne *ὁ ἀπεσταλμένος* nur auf den Blinden gehen. Aber das widerlegt sich dadurch, daß Siloah dem Blinden das Gesicht gibt, also ein Bild Jesu ist. Dadurch wird auch seine andere Hypothese entbehrlich, Jesus habe das Abwaschen im Teiche gefordert, um der Heilkraft des aufgestrichenen Speichelteiches die nöthige Wirkungszeit zu gewähren, welche er nach Maßgabe der Entfernung des Siloah für nöthig erachtete. Dieß widerlegt sich durch die anderen Heilungen. In jener Symbolisirung eine des Johannes unwürdige Spielerei finden (vgl. bes. Lücke) kann man nur, wenn man den symbolischen Charakter der johanneischen Geschichtserzählung und Darstellung überhaupt verkennt. Vgl. oben I, 76 ff. Eben darum ist dieses Zugeständniß auch nicht eine Gefährdung der Geschichtlichkeit (geg. Mey. trotz Strauß L. J. 1864 S. 432 u. A.) Das würde dann von der ganzen johanneischen Darstellung gelten müssen. Ist Siloah ein Bild Christi, so ist der Gang zu Siloah eine Abbildung des Kommens zu Jesu, des *ἔρχεσθαι πρὸς αὐτόν* (z. B. 3, 20 f.). Denn das subjektive Mittel der Aneignung des in Jesu vorhandenen Heilsguts ist der Glaubensgehorsam.

V. 8—12. Haben die vorhergehenden Verse die von Seiten Jesu wie des Menschen sich vollziehende Vermittlung des V. 1—5 enthaltenen Gegensatzes gezeigt, so zeigen diese zunächst die Wirkung. **V. 8.** Der Geheilte ist also nach Hause gegangen zu seinen Aeltern. Denn es ist von den Nachbarn die Rede. Wo anders sollte er auch zuerst hin?

Digitized by Google

Jesus hat ihn wohl selbst dorthin geschickt. Die Veränderung, die mit ihm vorgegangen, ist so auffallend, daß man zweifelhaft war, ob es derselbe sei, der vordem dazusitzen und zu betteln pflegte, oder ein anderer. V. 9 schildert lebhaft diese Situation. V. 10: er solle selbst sagen wie die Heilung zugegangen. V. 11: ὁ ἄνθρωπος ὁ λεγόμενος Ἰησ. — so lesen א. B. C. L, während der recipirte Text den Artikel wegläßt. Um so weniger braucht man mit Bengel u. A. anzunehmen, der Blinde habe gar nichts von Jesus gewußt, was doch sehr unwahrscheinlich ist. Durch ὁ bezeichnet er ihn als den bekannten. Im übrigen erzählt er einfach die Thatsache, ohne ein Urtheil hinzuzufügen. Ἀνέβλεψα könnte heißen: ich blickte auf (Mark. 16, 4); aber V. 15 u. 18 fordern: ich ward wieder sehend visum recepi (Beng., Mey., Godet), bei einem Blindgeborenen streng genommen unmöglich, aber auf der Vorstellung ruhend, daß das Sehen eigentlich das Naturgemäße, also das potentiell Vorhandene ist. V. 12. Wo aber Jesus nun sei, weiß er nicht. Da er nach seiner Heilung alsbald nach Hause gegangen, so ist dieß nicht verwunderlich. Man hat daher kein Recht zu sagen, der Evangelist habe die Geschichte absichtlich geändert, um die Sache so darzustellen, als ob der Blindgeborne auch nach seiner Heilung kein bestimmteres Bewußtsein der Person Jesu habe (Baur S. 178). Der Geheilte macht eine ganz natürliche Entwicklung durch. Die δωρεὰ τοῦ θεοῦ ist das Erste: Jesus ist ihm nur Vermittler derselben. Das Nächste, was sich ihm aus der inneren religiösen Selbstvermittlung dieser ersten Gewißheit ergibt, ist, daß Jesus ein Prophet ist. Darauf bezeugt sich ihm Jesus als den Sohn Gottes. Denn nachdem er sich diese zweite Gewißheit im Gegensatze zu den Pharisäern gesichert und damit den entscheidenden Schritt gethan hatte, sich in seiner religiösen Glaubenserkenntniß von den Oberen seines Volks zu emancipiren, ist er hinlänglich reif, um das höchste Selbstzeugniß Jesu gläubig aufzunehmen. Es ist ganz derselbe Weg, den auch das Weib von Sychar geht. Auch dort beginnt Jesus mit der δωρεὰ τοῦ θεοῦ und stellt

sich zunächst nur als den Vermittler gegenüber. Das nächste ist die Erkenntniß, daß er ein Prophet ist und die Loslösung des Weibes von den national-religiösen Banden. Darauf folgt dann auch abschließend seine höchste Selbstbezeugung. Dieser blinde Bettler am Weg wird aber von der religiösen Frage und Bewegung damals nicht mehr innerlich berührt gewesen sein, als jenes samaritanische Weib, wenn er auch noch dieß und jenes vorher von Jesu vernommen hatte. Daß hier aber eine wunderbare Thatsache den Ausgangspunkt bildet, während dort eine Verheißung, ändert die Sache nicht. Denn nur um so mehr waren des Geheilten Empfindung und Gedanke zunächst von dieser Thatsache selbst erfüllt und bewegt; und nur allmählich erhob sich ihm aus der Gabe die Person des Gebers.

V. 13—34. Noch in keinem Abschnitte bisher ist das Nichtwollen des Unglaubens so stark hervorgetreten als dieß hier der Fall ist. Denn die eigene Dialektik des Unglaubens schlägt ihn. Die Argumentation, daß Jesus wegen des Sabbathbruchs ein Sünder sei, also dieß Wunder nicht vollbracht haben könne, muß bei der Evidenz der Thatsache die Spitze gegen sich selbst kehren. Von der Thatsache geht demnach auch die Argumentation des Geheilten aus. Vgl. Baur S. 177 f. Das Resultat nöthigt diesen dann, Jesum und den Sabbath einander gegenüberzustellen und mit der Anerkennung der über den Sabbath erhabenen göttlichen Berufsstellung und Bedeutung Jesu zu schließen. Es ist aber deutlich zu sehen, wie die Ungeneigtheit der Juden sich bis zum entschiedenen Nichtwollen und von da zur grundlosen Feindschaft steigert. Denn am Ende der ersten Szene des Verhörs V. 16 bemerkt der Evangelist, daß Zwiespalt und Unentschiedenheit noch unter ihnen geherrscht habe. Nicht weil sie „freier dachten" (de W.), sondern weil sie zwar theoretisch mit den Uebrigen übereinstimmten, aber die Thatsache allzu unvereinbar damit fanden und hiegegen ihr Gewissen noch nicht ganz unempfänglich gemacht hatten, sind die ἄλλοι irre und äußern sich bedenklich, ob denn Jesus wirklich ein Sünder

Digitized by Google

sein könne. Es ist der Ansatz zu der Argumentation, welche später der Blinde ihnen entgegenhält. Aber da sie den logischen Schluß nicht vertragen können, so bleibt es auch bloß beim Ansatz. Es ist die letzte Regung des Gewissens bei der geistlichen Obrigkeit Israels.

V. 13—16. Man führte den Geheilten zu den Pharisäern. *Ἄγουσιν*, nämlich die von denen vorher die Rede war V. 8. Unter den Pharisäern ist allerdings nicht geradezu das Synedrium zu verstehen, (so Thol. u. A.), aber ebensowenig bloß Anhänger dieser Richtung (Mey.), die erst hätten zusammenkommen müssen, denn *ἄγουσιν πρὸς τοὺς Φαρισαίους* scheint zu erfordern, daß diese an einem bestimmten Ort müssen zu finden gewesen sein. Aber auch nicht an den „leitenden Ausschuß" dieser „mächtigen Sekte" (Godet) ist zu denken. Denn von einem solchen wissen wir nichts. Sondern an eine Versammlung offiziellen Charakters werden wir denken müssen, wobei es den Fragenden vor Allem auf das Urtheil der Vertreter der Orthodoxie ankam. Ist die Szene noch am Sabbath oder Festtage zu denken (vgl. Wieseler S. 329), so wäre es die Sabbathversammlung בְּחֵיל (Winer II. S. 552. Anm. 5), im Tempelraum beim Vorhof der Weiber, welche von selbst zur Gerichtsverhandlung wurde. Oder es war einer der drei Gerichtshöfe Jerusalems, welche ihre Sitzungen in der Nähe des Tempel hielten (Schürer, neutest. Zeitgesch. S. 406). Oder es haben die mit *οἱ Φαρισ.* bezeichneten Autoritäten eine Art Sitzung improvisirt. Die Absicht derer, welche den Geheilten vor die Pharisäer führten, war zwar nicht Anklage, aber doch Provokation einer offiziellen Entscheidung, was von dieser auffallenden Thatsache zu halten sei. Denn den Muth eines eigenen Urtheils hatten die Laien in Israel in solchen Fragen nicht. Zu diesem Zweck hatten sie V. 12 nach der Person Jesu gefragt. Man braucht nicht Feindschaft anzunehmen, vollends wie Lange II, 557 diabolische, sondern es ist die gewöhnliche Unselbstständigkeit des Urtheils in religiösen Fragen. Gewöhnlich motivirt man die Anzeige mit dem Sabbath. Aber **V. 14** ist nicht *γάρ* sondern *δέ* zu lesen, so daß mit dem Sabbath nur der Anstoß der Pharisäer begrün-

Digitized by Google

det wird V. 15. Vor dem Gericht wiederholt der Geheilte einfach die Erzählung des äußeren Hergangs. V. 16. Statt die Gabe Gottes anzuerkennen und sich der Wohlthat zu freuen kommt wenigstens ein Theil der Pharisäer über den vermeintlichen Sabbathbruch nicht hinweg. Das Sabbathgebot verbot alle Arbeit, nach rabbinischen Satzung war Hülfe am Sabbath nur im Falle der Lebensgefahr erlaubt, sonst alle Heilung verpönt (vgl. Winer II, 346 Schürer S. 490). Die Aeußerlichkeit der Orthodoxie zeigt sich in diesem Hängen am äußeren Buchstaben. Während diese vom Sabbathbruch wider die Person Jesu schlossen, so Andere von der Wunderbarkeit der Thatsache auf ihre sittliche Lauterkeit. Aber nur zaghaft. Die weitere Folgerung zu ziehen entschließen sie sich nicht. Dieser Unsicherheit tritt die Sicherheit des Geheilten charakteristisch gegenüber.

V. 17—23. Sie zeigt sich alsbald in seiner entschiedenen Antwort auf die Frage der Pharisäer. Wie überhaupt die ganze Gerichtsverhandlung mit ungemeiner Anschaulichkeit und Lebendigkeit geschildert ist, so daß sie zugleich die Stimmung und das innere sittliche Verhalten der Betheiligten in scharfer Weise erkennen läßt, so ist gleich von vornherein die Situation sehr lebendig charakterisirt in der Abhängigkeit des Volks sammt der Unsicherheit der Oberen auf der einen, der Selbständigkeit und Sicherheit des Urtheils auf der andern Seite. V. 17. Er ist ein Prophet, lautet kurz und entschieden sein Bekenntniß. Repetitis inquisitionibus agitatus hominum demum auctoritate teneri dedidicit, bemerkt Beng. Warum der Geheilte Jesum bloß „von der theurgischen Seite genommen" προφήτης nennen soll (de W.), ist nicht abzusehen. Ist ihm das Wunder doch nur Anlaß zur Erkenntniß des göttlichen Berufs Jesu überhaupt. A deo erklärt es daher Beng. mit Recht und fügt bei: jucunde observari potest fides apud hunc hominem, dum pharisaei contradicunt, paullatim exoriens.

V. 18. Diese zweite Szene charakterisirt sich durch die Hoffnung, welche die Juden haben, ob sich nicht etwas auffinden lassen könnte, was möglich machte, die Sache als Betrug oder Täuschung darzustellen. Daß die Pharisäer von der Wirklichkeit

Digitized by Google

der Thatsache selbst überzeugt sind, sehen wir aus der Form der Frage V. 17. Denn hier setzen sie die Wirklichkeit voraus und zeigen ihre Verlegenheit in Betreff des Urtheils über den Wunderthäter. Nur weil sie die Sache gern nicht geschehen wünschen, hoffen sie noch und reden sie sich selbst die Nichtwirklichkeit ein. So ist es zu verstehen, wenn der Evangelist sagt, sie glaubten nicht, daß er blind war und sehend wurde. Dieß zu erklären fügt er *οὖν* ein: in Folge des entschiedenen Bekenntnißes argwöhnen sie ein heimliches Einverständniß. Begierig ergreift ihre Glaubensunwilligkeit diese Möglichkeit. Im Zusammenhang damit läßt daher auch der Evangelist statt *Φαρισαῖοι* zur Charakteristik der sich ausbildenden oppositionellen Stellung die Bezeichnung *Ἰουδαῖοι* eintreten. Sie wenden sich an die Aeltern des Geheilten **V. 19**: ob dieß ihr Sohn sei, von dem sie sagen, daß er blind geboren, und wie es komme, daß er jetzt sehend sei. **V. 20.** Die erste Frage bejahen sie; **V. 21** der Antwort auf die zweite entziehen sie sich, aus Furcht vor den Juden, und verweisen an den Geheilten selbst; er sei alt genug. Aber bei aller Scheu, welche die Aeltern des Geheilten vor ihren Obern haben, und bei aller Zurückhaltung, welche sie in ihrer Aussage beobachten, dient diese doch nur dazu, die beiden thatsächlichen Angelpunkte unumstößlich zu machen, daß jener blindgeboren wurde und nun plötzlich sehend geworden ist. Zwar von dem Wie? sind sie so gut überzeugt wie ihr Sohn, aber zu der Freiheit des Verhaltens, wie dieser, gelangen sie nicht, aus Furcht vor der Ausschließung aus der religiösen Gemeinschaft des nationalen Lebens: **V. 22, 23.** Wir haben bei 7, 49 den Anlaß gesehen, von dem aus es zu dieser Uebereinkunft der Synagogenvorsteher gekommen war — eine Uebereinkunft, von welcher nur natürlich ist, daß sie bei dem großen Aufsehen, das sie erregen mußte als der erste offizielle Schritt gegen Jesus und seine Anhänger, sich augenblicklich in Jerusalem verbreitete.

V. 24—34. Der Gegensatz zwischen den Pharisäern und dem Geheilten zeigt sich hier in wachsender Stärke bis zur

Digitized by Google

gewaltsamen Lösung V. 34. Die bisherige Verlegenheit wird gegenüber der Thatsache zur Verzweiflung und diese zur Wuth. **V. 24.** In stärkerer Weise konnte sich ihre Verlegenheit nicht verrathen als in der erneuerten Fragestellung und im Versuch, ob sie nicht mit dogmatischen Gründen die Geschichte ändern könnten. Gleich von vornherein geben sie ihrem Versuch einen sehr gewichtigen Nachdruck durch die Aufforderung *δὸς δόξαν τῷ θεῷ*. Dieß wird gewöhnlich als Obtestationsformel gefaßt (Beng., Lcke., de W., Mey. u. A.). Das paßt zwar zu Jos. 7, 19, aber nicht zu 1 Sam. 6, 5. Jerem. 13, 16. Lampe (II. S. 574) wird das Richtige haben, wenn er unter Anderem meint, die Pharisäer hätten dem Gefragten bemerklich machen wollen, daß er schwer gesündigt, indem er ein ehrendes Zeugniß über Jesus abgegeben, ja denselben für den Messias zu halten geneigt scheine, und es sei nur Streben für Gottes Ehre was sie in ihrem Thun treibe: er solle also ihnen beitreten und damit auch Gottes Ehre wahren, indem er diesen Menschen für einen Sünder erkläre (ähnlich auch Godet). Sie halten ihm also das stärkste Argument entgegen, das möglich war: um der Ehre des Gottes Israels willen kann das Wunder nicht anerkannt werden; denn wie kann der heilige Gott seine Wundergaben einem Sabbathbrecher geben? So bietet ihr sophistischer Witz Alles auf, um ihrem Willen zu dienen. Indem sie noch hinzufügen: wir wissen u. s. w. werfen sie auch noch das Gewicht ihrer Autorität in die Wagschale. Es ist höchst bezeichnend, wie diesem Versuche der Dialektik und Autorität gegenüber der Geheilte mit größter Ruhe und Einfachheit an der Thatsache festhält **V. 25.** Sie hatten gesagt: *οἴδαμεν* wir wissen, daß er ein Sünder ist. Diesem Wissen stellt er gegenüber: *οὐκ οἶδα.* Ihre Logik läßt er dahingestellt. Eins aber weiß er: die Thatsache. Das ist der Punkt in dem seine Logik einsetzt und von wo aus sie argumentirt. Sie sind in Verlegenheit. **V. 26.** Sie fragen ihn noch einmal, wie es war; als hätten sie es nicht schon gehört. **V. 27.** Der Geheilte sieht ihre Verlegenheit und erkennt ihre Ungeneigtheit das

Faktum gelten zu lassen. Was sie wissen wollen, hat er ihnen bereits gesagt. Da sie nun thun als hätten sie es nicht gehört — *καὶ οὐκ ἠκούσατε*, „ihr habt keine Ohren gehabt" de W.; es ist bitter gesagt, wie auch *ἤδη* zeigt —, so merkt er, daß es ihnen nicht um die Wahrheit zu thun ist. Das reizt ihn zu bitterer Ironie: doch nicht auch ihr wollt seine Jünger werden? „Auch ihr", nicht: wie ich (Beng.) — soweit war er noch nicht —, sondern mit Rücksicht auf die andern Anhänger Jesu aus dem ungelehrten Volk: auch ihr Gelehrten. **V. 28** Jene nun, da sie sich von der Einfalt des Ungelehrten durchschaut sehen und den Stachel des sittlichen Vorwurfs, der im Worte des Laien liegt, fühlen, werden nun leidenschaftlich. Wenn auch der Geheilte vorher nicht sich, sondern das Volk, den verachteten aber aufrichtigen *ὄχλος μὴ γινώσκων τὸν νόμον*, im Sinne gehabt hatte, da er die Pharisäer fragt, *μὴ καὶ ὑμεῖς* u. s. w., so war doch sein Verhältniß zu Jesus, wie es sich inzwischen innerlich entwickelt und entschieden hatte, deutlich genug daraus zu erkennen, daß jene, wenn auch der Entwicklung vorgreifend, aber eben damit sie selbst fördernd, ihm das Wort von der Jüngerschaft zurückgeben konnten. *Ἐκείνου* sagen sie mit verächtlicher Ablehnung. Beng. hoc vocabulo removent Jesum a sese. Die Obrigkeit Israels spricht es hier entschieden aus, daß sie mit Jesus nichts zu schaffen haben will. Dieser Jüngerschaft stellen sie die ihrige, Jesu Moses gegenüber. **V. 29.** Mosis göttliche Sendung ist gewiß, die Autorität der Person und des Wortes Jesus ungewiß. Es ist ein verächtlich gemeintes Wort (de W. gegen Lcke.), wenn sie mit *τοῦτον δὲ οὐκ οἴδαμεν πόθεν ἐστίν* seine göttliche Beauftragung leugnen. Zu Moses hat Gott geredet in deutlichen Worten, wie ein Mensch mit einem andern redet: so unmittelbar göttlich ist also sein Beruf; in solcher Berufung liegt der Ursprung seines Auftretens als Prophet Gottes. Sie haben wohl Mosis Berufung in der Wüste zunächst im Sinn, welche die Grundlage alles folgenden Sprechens Gottes mit ihm war. Von woher datirt aber Jesus als Prophet?

Digitized by Google

V. 30. Der Geheilte führt seine Antwort mit einem γάρ ein. Es ist das γάρ welches nicht einen vorhergehenden also etwa einen ausgelassenen Satz, sondern die eigene Aussage begründet, wie auch wir „denn" gebrauchen; darin, nämlich in euer Antwort (willkürlich Mey. bei dieser Sachlage), ist denn doch wunderbar. So muß ich meine Verwunderung aussprechen; denn es ist doch u. s. w., so daß also γάρ der Betonung und Hervorhebung der eigenen Antwort dient. In γάρ sind γε und ἄρα verschmolzen; ἄρα bezieht sich auf die vorhergehenden Erklärung der Pharisäer, γε ist eine Versicherung wie unser: ja; „darin ist nun allerdings wunderbar". Vgl. Winer §§. 53, 8, b. D. S. 415 f. Der Laie findet hier in (ἐν τούτῳ), nämlich in ihren Worten und dieser Gegenüberstellung ihr Nichtwissen verwunderlich. Denn woher wußte man, daß Gott mit Moses aus dem Busche geredet und ihn berufen, außer durch seine wunderbare Legitimation? Diese aber hat Jesus so gut aufzuweisen wie jener. So geht der Geheilte ganz auf das Argument der Pharisäer ein und schlägt sie von ihrem eignen Bollwerk aus, hinter das sie sich zurückgezogen und sicher zu sein geglaubt hatten. Der Schritt, welchen dieser dabei in der Erkenntniß thut, ist ein nicht geringer. Denn in den Worten des **V. 31** in dem allgemeinen Satz, daß Gott nicht Sünder sondern Gottesfürchtige und die seinen Willen thun erhört — die That Jesu gilt ihm als Gebetserhörung; denn nur Gott kann Wunder thun — ist als Folgerung der unfraglichen Erhörung eingeschlossen, daß ihm die Heilhandlung am Sabbath nicht als Gesetzesverletzung, sondern als Vollzug des Willens Gottes erschien, daß er damit also sich selbst frei machte von dem Buchstaben des Gesetzes, indem er den Gotteswillen, wie er ihm in der Person Jesu erschienen war, über den Buchstaben des alttestamentlichen Gesetzes zu stellen gelernt hatte. In solcher fortschreitenden Emancipation von den früheren Banden der Samaritanerin ähnlich, weissagt er zugleich das zukünftige Verhältniß, welches die, zu deren Typus er dient, zum Buchstaben des Gesetzes einnehmen werden. **V. 32.** Der Geheilte bleibt aber

Digitized by Google

nicht bei jener allgemeinen Wahrheit stehen, sondern betont auch die Besonderheit des vorliegenden Faktums, Heilung eines Blindgebornen. V. 33. Daraus ergibt sich mit Nothwendigkei die Folgerung daß Jesus von Gott gesandt ist. Wenn Lücke zu der Argumentation dieses Mannes bemerkt, gegen diesen Schluß des Wunderbeweises lasse sich selbst von der gebildetsten Apologetik und Ethik mit Grund nichts einwenden, nnd das Christenthum verdanke dieser natürlichen und richtigen Schlußweise auf dem Grunde der Wunderfakta größtentheils seine Anerkennung und Verbreitung, so hat Lessing darauf bereits die Antwort gegeben, Erlebniß von Wundern und Bericht derselben sei zweierlei Ding. Aber es ist in diesen einzelnen Wundern auch nur vorgebildet, was später in größerem Umfang sich erfüllt hat und uns nicht bloß als Bericht sondern als Erfahrung vorliegt.

V. 34. Das unwiderlegliche Argument wollen die Juden mit Schimpfrede und Gewaltthat niederdisputiren. Er, ein Mensch der ganz und gar in Sünden gezeugt und geboren sei, wolle sie lehren? Nicht gerade „nach Leib und Seele" (so gewöhnlich) wird ὅλος sagen wollen: sondern nach allen Seiten seines Wesens, also vornämlich auch — worum sich's ja hier handelt — nach Seiten seiner Erkenntniß. Man hat dieß Wort durch Ps. 51, 7 begründet (de W.); aber das traf sie ja selbst nicht minder. „Gesteigerte Erbsünde" (Hgstb.) aber ist nicht nur ein an sich unklarer Begriff sondern auch hier kaum passend, wo es sich um einen Rückschluß von seiner Blindheit auf älterliche Schuld handelt. Denn Bengel hat richtig angemerkt (auch Bg. Cr. und Mey.): exprobrant de caecitate pristina. Ihnen ist jenes Problem gelöst. Eine gemeinsame Schuld der Aeltern, unter welcher er gezeugt wurde, sei in der Strafe, welche ihn getroffen hat, offenbar geworden. Damit aber schlagen sie sich selbst, indem sie die Blindheit von Geburt unwillkürlich als Thatsache anerkennen. So hat der Evangelist nicht bloß gezeigt, wie der Unglaube dialektisch sich widerlegt, sondern vielmehr wie er ethisch sich selbst richtet. Als Haß der Wahrheit hat er sich verrathen — Beng. ipsi

produnt odium veritatis, quo laborant — und beweist er sich nun auch in der Gewaltthat. Denn es stimmt zum Ganzen viel besser, daß ἐξέβαλον u. s. w. nicht Bezeichnung der Exkommunikation (Olsh., de W., Thol.) sondern als äußerer Akt gemeint ist (Mey.). Eben dieß hebt der Evangelist als charakteristisch hervor. Der Ausschluß aus der Synagoge ist die natürliche Folge davon gewesen. Beng.: ejecerunt eum, tanquam christianum. Id factum magno eius bono.

V. 35—41. Veranlaßt durch die Stellung, welche Jesus der Welt gegenüber einnimmt und von welcher gelehrt worden war, daß sie sich in Selbstmittheilung einerseits, gläubiger Aufnahme andrerseits vermittele (V. 1—12), hat sich ein Gegensatz der Menschen selbst kund gethan, welcher, begründet in der treuen Aufrichtigkeit auf der einen, in widerwilliger Unaufrichtigkeit auf der andern Seite, bis zum entschiedensten Widerstreit beider Seiten fortgegangen war (V. 13—34). Dieser Gegensatz vollendet und fixirt sich nun, indem ihm die direkte Beziehung auf die Person Jesu gegeben wird, von welcher er auch provocirt ist: 35—41. Jesus selbst führt dieß herbei. **V. 35.** Lücke meint zwar, daß er den Ausgestoßenen zufällig gefunden (S. 391). Aber er hat übersehen, daß dann die Aufeinanderfolge der Begriffe eine andere sein müßte. Daß er ihn gefunden, müßte vorausgehn, und daß er jenes Hinauswerfen gehört, erst darauf folgen. So aber ist Hören und Finden in Zusammenhang mit einander gebracht. Quaesierat igitur, bemerkt daher Bengel. Wenn Mey., diesem beistimmend, annimmt, Jesus habe aus jener Thatsache geschlossen, daß der Blinde ihn als Messias bekannt, und habe ihn deswegen gefragt σὺ πιστεύεις u. s. w.: so streitet das nicht gegen die Ansicht von Chrys. u. M., daß Jesus dem Menschen reichen Ersatz habe geben wollen. Denn eben indem er seinen Glauben zur Vollendung brachte, hat er ihn entschädigt. Entschädigt hat er ihn dadurch, daß er statt der verlorenen Synagogengemeinschaft ihm seine Person und die Gemeinschaft derselben schenkte. Hierin ist der Kern der Auffor-

Digitized by Google

derung oder des Trostes — je nachdem man ihn versteht —, welchen der Hebräerbrief für die jüdischen Christen, für die er geschrieben ist, enthielt, bereits gegeben. Die Vollendung seines Glaubens aber wird durch die Frage: σὺ πιστεύεις εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ; herbeigeführt. Denn für's Erste setzt sie das Vorhandensein des Glaubens voraus, da sie ihrer Form nach eine bejahende Antwort erwartend, wie eine Folgerung erscheint, welche Jesus aus seinem Verhalten vor Gericht nur in Frageform zieht, um dadurch ein Bekenntniß zu veranlassen. Indem der Geheilte nun Jesu selbst gegenüber zu einem entschiedenen Bekenntniß provocirt wird, wird dadurch sein Glaube als psychologische Thatsache vollendet. Zugleich aber auch seinem Inhalt nach, indem sich Jesus als ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ bezeichnet. Zwar lesen ℵ B D εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου. Aber die Antwort des Geheilten zeigt, daß Jesus mit einem ihm geläufigen Begriff gefragt haben muß. Das war aber „Menschensohn" nicht, wohl aber „Gottessohn". So wird „Menschensohn" als die gewöhnliche Selbstbezeichnung Jesu in den Text gekommen sein (so auch Mey.).

Im Munde Jesu bedeutet zwar „Sohn Gottes" mehr als Messias, aber den Juden war es geläufige Bezeichnung des Messias. So hat es auch der Blindgeborene verstanden, also im theokratischen (so die Meisten), nicht im metaphysischen (Olsh.) Sinn. Die Frage Jesu: du glaubst an den Sohn Gottes? läßt eine bejahende Antwort erwarten. Die Frage ist so direkt, daß sie den Gefragten frappiren mußte und seine Gedanken auf die Gegenwart richten sollte. Er sollte merken, daß es sich nicht um einen theoretischen Lehrsatz, sondern um ein thatsächliches Verhalten in der Gegenwart handle.

V. 36. Allerdings hatte der Geheilte Jesum vor dem Gericht nur erst als einen Propheten Gottes, noch nicht als Messias bekannt, also wohl auch erkannt. Aber durch die Gegenüberstellung von Moses, über dessen Satzung er Jesum erhaben sah, ist er dieser Erkenntniß bereits näher gekommen. Und so liegt denn auch in seiner Frage: καὶ τίς ἐστιν κύριε; die verborgene Ahnung,

Digitized by Google

daß Jesus sich selbst meinen werde, wie denn diese Frage ihrer Absicht nach mit jenem gleichfalls ahnenden Wort des samarit. Weibes (4, 25) verglichen werden kann. Schon das anknüpfende καί zeigt seine Spannung. Denn es liegt etwas Rasches in dieser Anknüpfung seiner Frage an die Frage Jesu. Und wenn er nicht fragt: τί sondern τίς, so thut er das, weil es ihm nicht um eine theoretische Belehrung über Gottessohnschaft u. dgl. sondern um das persönliche Verhältniß zu dem wirklichen Gottessohn, den Jesus angedeutet hatte, zu thun ist: ἵνα πιστεύσω εἰς αὐτόν. Näheren dogmatischen Aufschluß braucht er vorerst nicht. Was seiner Erkenntniß fehlt, wird ihm schon noch aus dem persönlichen Glaubensverhältniß aufgehen. Die Frage mit τί wäre also ebenso unpsychologisch als unnöthig gewesen. Im persönlichen Glaubensverhältniß (V. 38) besaß er dann die ganze Erkenntniß im Keim. Als Zusammenfassung derselben wählt Jesus mit Absicht die Bezeichnung ὁ υ. τ. θ., weil diese die umfassendste war. Wie er dem Lehrer Israels, der ihn als gottgesandten Propheten bekannt, sich als Sohn Gottes bezeugte (3, 13 ff.), so geht er denselben Weg der Selbstbezeugung und Glaubensentwicklung auch hier (vgl. παρὰ θεοῦ V. 33).

V. 37. Es ist bezeichnend, daß Jesus nicht bloß sagt ἐγώ εἰμι, sondern dieß so umschreibt wie wir hier lesen. Darauf daß er ihn sehe und höre, verweist er ihn. Ἐκεῖνος statt des im Griechischen gewöhnlicheren οὗτος für das joh. Evangelium charakteristisch, (vgl. I, 241. Mein Joh. Ursprung S. 143) nach seinem Sprachgebrauch mit besonderer Betonung das betreffende, nicht blos das entferntere, Subjekt hervorhebend; hier wie 19, 35 (vgl. hiezu) der Redende selbst: eben der ist es. De Wette hat gewiß recht, wenn er καὶ — καί als Verknüpfung der beiden Gedanken erklärt, wobei nur das zweite Glied (καὶ ὁ λαλῶν u. s. w.) zusammengezogen sei. Denn das erste καί betont zu fassen, „sogar gesehen hast du ihn" wie Mey., bringt einen zu starken Accent in die Rede. Sondern Jesus heißt ihn seine Person aus seinem Thun und seinem Wort erkennen. Sein Thun, das ihn abbildet, sein

Digitized by Google

Wort, das ihn aussagt, läßt erkennen, was es um den sei, der sich ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ nennen darf. Das Thun zuvor, das Wort darnach sind also die Grundlage und Quelle wie des Glaubens, so auch der mit demselben gegebenen, aus demselben sich ergebenden Erkenntniß. Von einem Thun rede ich aus Anlaß von ἑώρακας. Denn obgleich sich dieß nicht zunächst auf das Sehen nach der Heilung bezieht, als er vom Siloah wiederkehrte — denn von da kam er allerdings zunächst zu Jesus wieder zurück (gegen Lücke S. 392 und Mey. V. 7 ἀπῆλθεν καὶ ἐνίψατο, καὶ ἦλθεν βλέπων) — sondern auf das gegenwärtige, daß er ihn nämlich gesehen vor sich stehen, indem er nach ihm fragte καὶ τίς ἐστιν κύριε; so erinnert es ihn doch auf das Nachdrücklichste und Deutlichste daran, daß Jesus ihm gegeben, daß er ihn sehen könne; also an das Thun Jesu, in welchem sich seine wesentliche Bedeutung und sein wesentliches Thun abbildete. Zu diesem tritt das Wort hinzu, das Jesus mit ihm redet. Das ist das Wort vom Sohne Gottes und vom Glauben an denselben. In jenem Thun wird ihn also Jesu Wort den Sohn Gottes erkennen lehren sollen. Das Wort des Selbstzeugnisses ist es dann auch, was seinem Glauben den spezifischen Inhalt und die spezifisch religiöse Gestalt verleiht und ihn damit vollendet.

V. 38. Dem geforderten Glauben folgt von selbst sein nichtgeforderter Erweis im προςκυνεῖν. **Agnitionem sponte sequitur adoratio** Beng. Es ist nicht mehr die Schlußfolgerung aus dem Wunder auf die göttliche Sendung, sondern die durch das Wort gewirkte innere unmittelbare Gewißheit des Glaubens, welche sich in diesem Akte unwillkürlich kundgibt. Wie ihm nun der Inhalt von ὁ υ. τ. θ. noch nicht in explicirter Weise zum Bewußtsein gekommen ist, so auch nicht die Bedeutung des προςκυνεῖν. Aber wie jenes das wesentliche Glaubensbekenntniß von Jesu ist, so dieses die wesentliche religiöse Glaubensbezeugung gegen ihn. Und wie jene unmittelbare Glaubensgewißheit uns vollendet gezeigt wird in Thomas, so diese Glaubensbezeugung in seinem Wort der anbetenden Verehrung: ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου. So ist

Digitized by Google

denn auch hier *κύριε* mit besonderem Nachdruck gesagt: **jam augustiore sensu ita dicit, quam dixerat v. 36.**

So sehen wir denn in dem Verhältniß und Verhalten des Geheilten gegen Jesus die eine Seite des in der Welt hervorgerufenen Gegensatzes durch die ihr gegebene direkte Beziehung auf die Person Jesu als den Sohn Gottes zu vorläufiger Vollendung gekommen. In **V. 39—41** wird ihr die andere Seite des Gegensatzes entgegengestellt. Von dem Blinden weg wendet sich Jesus an den umstehenden Kreis mit einer allgemeinen Charakteristik des Erfolgs seiner Sendung. Aus diesem Kreis treten seine Gegner speziell hervor und verleihen diesem Wort eine besondere Anwendung auf sie selbst.

V. 39. Von dem Gegensatz zwischen *φῶς* und *κόσμος* war dieser ganze Abschnitt ausgegangen. Darum heißt es *εἰς τὸν κόσμον τοῦτον*. Denn eben als im Gegensatz zum *φῶς* stehend und desselben bedürftig war der *κόσμος* von vornherein bezeichnet. Zum Gericht bin ich in diese Welt gekommen. Wenn wir zu 3, 17 sahen, daß dort die Gerichtshandlung als Aufgabe des Sohns bei seiner ersten Ankunft geleugnet, hier das Selbstgericht der Welt in Folge seiner Offenbarung in der Welt gelehrt werde, und in dieser Differenz der scheinbare Widerspruch sich löse: so bestätigt sich uns dieß auch sprachlich. Denn *εἰς κρῖμα* heißt es und nicht *εἰς κρίσιν*, also nicht daß er ein Gericht als Akt vollziehe, sondern daß sich ein gerechtes Gericht als Resultat herausstelle. Dieß soll aber darin bestehen, daß die Nichtsehenden sehend, die Sehenden blind werden. Wenn der Mangel als Voraussetzung für Begabung zwar der Sache nach hier ähnlich wie sonst von Jesus bezeichnet wird (z. B. Matth. 9, 12), aber von einer anderen Seite aus, so hat das nicht bloß seinen Grund in der thatsächlichen Veranlassung, welche hier eine Blindenheilung dort Krankenheilung ist; auch nicht bloß in der johanneischen Redeauswahl überhaupt (Stier IV S. 513), wie denn allerdings die bekannte johanneisirende Stelle Matth. 11, 25 viel Aehnlichkeit mit der unsrigen hat; sondern vornämlich darin, daß wir diejenige Partie des Selbst-

Digitized by Google

zeugnisses vor uns haben, deren Grundbegriff der des Lichtes ist. Vor dem 7. Kap. würde dieses Wort kaum eine Stelle haben finden können. Wer sind nun aber diese *μὴ βλέποντες* anders als *ὁ ὄχλος ὁ μὴ γινώσκων τὸν νόμον* (7, 49)? Dann aber sind *οἱ βλέποντες* diejenigen, welche sprechen *ἡμεῖς οἴδαμεν* (9, 29), weil sie Kenntniß des Gesetzes, damit *τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ νόμῳ* (Röm. 2, 20) haben. Und das ist allerdings eine Erkenntniß und ein „Sehen im gewissen Sinne" (gegen Stier IV, 514). Wir sahen bereits früher, daß eben die Kenntniß des Gesetzesbuchstaben, auf welche sie stolz waren (vgl. Röm. 2, 18. 19), den Pharisäern zum Hinderniß ward, in Jesu die Erfüllung der Verheißung zu sehen. So sind sie gegen den wesentlichen Inhalt des A. T. blind geworden. Wie aber jene, welchen diese Kenntniß abging, dafür aber um so mehr Verlangen sowohl nach Erfüllung der Verheißung als ihres eignen Mangels einwohnte, durch Jesus sehend wurden d. h. die Wahrheit des A. T., der Gottesoffenbarung und Gottesgemeinschaft, in ihm fanden: so sind die Andern durch Jesus blind geworden. Denn wegen des Widerspruchs, in welchem die Wahrheit des A. T. u. s. w. in Jesu mit dem Buchstaben des Gesetzes zu stehen schien, wurden sie unfähig dieselbe zu erkennen.

V. 40. Wenn nun die Pharisäer — die anwesend waren, um zu beobachten — auf dieß hin Jesum fragen, ob sie etwa auch blind seien, so kann das unmöglich im Sinne von *τυφλὸν γενέσθαι*, sondern muß im Sinne von *μὴ βλέπειν* gemeint sein (Mey.). Denn *τυφλὸν γενέσθαι* ist ja ein Resultat, welches sich erst herausstellen soll; auch müßte mit *γενέσθαι*, nicht mit *εἶναι* gefragt sein. Es ist vielmehr spitzig und spöttisch gesagt: doch nicht auch wir sind blind? Denn nicht daß es Blinde gibt, oder daß die Blinden zu Sehenden werden, sondern daß diese Umkehr der Dinge durch Jesus herbeigeführt werden soll, ist ihnen das Anstößige oder Lächerliche. Ihre Frage ist also diese: wir sollen also wohl

Digitized by Google

auch wie das unwissende Volk zu den Blinden gehören, die erst durch dich sehend gemacht werden müssen?

V. 41. Gehörten sie jenen an, so stünde es gut mit ihnen, sofern die Sünde ihnen nicht verbleiben würde, welche jetzt, da sie jenen nicht angehören, sondern in ihrer Gesetzeskenntniß eine wahrhafte Erkenntniß zu haben vermeinen, bestehen bleibt. So wird V. 41 zu verstehen sein. Denn da *οὐκ ἂν εἴχετε ἁμαρτίαν* seinen Gegensatz in *ἡ ἁμαρτία ὑμῶν μένει* hat, so ergibt sich als Sinn, daß ihre Sünde dann weggenommen würde und sie also darum keine mehr haben würden. Die Sünde aber, welche wegfiele, wenn sie heilsame Blindheit, also Möglichkeit und Empfänglichkeit für Erleuchtung hätten, dagegen auf ihnen ruhen bleibt, da sie sich in vermeintlichem Wissen verblenden gegen das Licht, ist durch dieses Gedankenverhältniß nothwendig als die Sünde dieser Verschlossenheit, dieser verstockten Selbstverblendung selbst deutlich genug angezeigt. Es wird also sowohl Olsh. geirrt haben, wenn er unter *ἡ ἁμαρτία* den „sündigen Zustand überhaupt" versteht, als auch und zwar noch mehr de W. und Lücke, wenn sie die Worte *εἰ τυφλοὶ ἦτε* u. s. w. von der durch die Unwissenheit geminderten Zurechnung und Schuld erklären, wofür dann de W. den betreffenden §. seines L. B. der Sittenl. citirt. Deßhalb auch nicht wie Mey.: ihr Unglaube an Christus wäre dann nicht sündlich, weil er kein Widerstreit gegen die göttliche Wahrheit, sondern nur ein unverschuldetes noch nicht Gelangtsein zu derselben sein würde. Aehnlich Godet. Vielmehr wäre dann von Unglaube überhaupt bei ihnen nicht die Rede, sondern sie würden eben zum Glauben kommen. Si diceretis, caeci sumus, visum peteretis et peccatum vestrum jam desiisset, Beng. Nun aber bleibt ihre Sünde, weil sie durch ihr vermeintliches Wissen sich verhindern lassen zum Glauben zu kommen und so sich verschließen gegen die Offenbarung Christi.

So hat sich denn auch die andere Seite des Gegensatzes bestimmt fixirt. Durch Jesu Selbstbezeugung ist es geschehen, daß die, welche nicht glauben wollen, weil sie Sehende sind,

Digitized by Google

damit der Finsterniß erst recht verfallen sind und somit ihre Sünde der Selbstverblendung eine nichtweggenommene bleibt. Die beiden Seiten berücksichtigend sagt nun Jesus im Folgenden, was er einer jeden von beiden sei: ein Segen den einen, welche sich zu ihm bekennen: 10, 1—21 oder vielmehr bis 18; den andern, welche ihn anzuerkennen sich weigern, ein unerträgliches Aergerniß: 10, 22—42 oder vielmehr bis 39. Auf den Kap. 9 dargelegten und ausgeführten Gegensatz bauen sich demnach die beiden folgenden Abschnitte auf, welche das gegenseitige Verhältniß von Christus und den Menschen weiter führen und es vorwiegend von der Seite aus darstellen, daß sie zeigen, was Christus jenen sei auf Grund ihres Verhaltens zu ihm.

10, 1—21. Also als Segen denen, welche sich zu ihm bekennen, schildert sich hier Jesus. Dieß zunächst im engsten Anschluß an das Vorhergehende. Denn an die „Wissenden" hatte er sich dort gewandt. Auf Grund ihres Wissens, ihrer Erkenntniß vermeinen sie *ὁδηγὸν εἶναι τυφλῶν, φῶς τῶν ἐν σκότει, παιδευτὴν ἀφρόνων, διδάσκαλον νηπίων* (Röm. 2, 19 f.). Solche Gedanken hat Jesus im Auge, wenn er solchen vermeintlichen Führern sich gegenüberstellt (de W., Lücke, Bg. Cr., Beng. u. s. w.). Dem *ὑμεῖς*, womit er geschlossen, tritt sein *ἐγώ* entgegen. Aber obgleich dieser Abschnitt ganz auf dem Gegensatze ruht, so bildet dieser doch nur Unterlage und Hintergrund für seine Selbstverkündigung, welche zunächst für die Seinen gemeint ist. Denn es findet in der ganzen Gleichnißrede keine Anrede mehr an seine Gegner statt. In seiner inneren Haltung und Stimmung tritt Jesus von dem bisherigen unmittelbaren Gegensatze zu den Juden mehr zurück und ihm ferner. Dieß aber nur darum, weil er überhaupt den Juden ferner zu treten beginnt.

Eine große Ruhe, welche aber das lebendige Bewußtsein des Gegensatzes zur Unterlage hat, ein Geist der liebendsten Selbsthingabe, aus welcher aber zugleich das stolze Bewußtsein des freien Selbstbesitzes spricht, geht durch diese ganze Rede hindurch. Nach der unruhigen Bewegung der vorher-

Digitized by Google

gehenden Kapp. ist sie wie eine Stätte der Ruhe, in welcher sich gleichsam Jesu Gemüth ein Genüge thun will und den Konflikt in fast wehmüthigen Worten ausklingen läßt. Daher denn auch die volle Ausführung der Gedanken (Bg. Er.). Vor Allem die psychologische Wahrheit, welche darin liegt, daß jetzt gerade eine solche Rede auf die früheren Vorgänge folgt, ist es was für die Ursprünglichkeit spricht (vgl. meinen Ursprung u. s. w. S. 183). Dem Bilde des Lichts, welches den vorhergehenden Abschnitten zu Grunde liegt, hat hier eine gewisse Wärme des Gefühls, in welcher eine Liebe von unwiderstehlicher Kraft sich offenbart, ein eigenthümliches Gepräge und zugleich eine umfassende Bedeutung verliehen. Und indem besonders das Moment des Segensreichen hervorgehoben wird, geschieht es von selbst, daß das Bild des Lichts im Verlauf in die Idee des Lebens, als des wesentlichen Heilsgutes, übergeht. In dem Zusammenfassenden dieser Rede und in dem Hervortreten des Gemüths, der Persönlichkeit Jesu liegt eine gewisse Aehnlichkeit mit Kap. 17, wenn gleich nur die Aehnlichkeit einer unteren Stufe mit der höheren. Wir fühlen auch hier das Herz Jesu schlagen. Darum hat denn auch diese Rede und ihr Bild auf die Kirche einen tiefen und bleibenden Eindruck gemacht. Dieß Bild — allerdings vorwiegend im Anschluß an Luk. 15 — ist eines der ersten und häufigsten Symbole der christlichen und kirchlichen Kunstdarstellung und ein Lieblingsbild der christlichen Vorstellung geworden. Wenn Baur dagegen die Bedeutung dieses Kapitels gering anschlägt und ihm „kein besonderes Moment für die Verfolgung der Hauptidee des Evangeliums" zugesteht (S. 180), so hat das seinen Grund darin, daß er im Evangelium nur Durchführung und Explikation einer Idee sieht, er also nur von Momenten des Begriffs oder der Idee weiß, während das Hauptgewicht und die Bedeutung dieses Abschnittes wesentlich im persönlichen Element liegt, das ihm eigen ist. Der Evangelist hat es nicht an erster Stelle mit einer Idee, und etwa an zweiter, nur hülfsweise und des Nachweises halber, mit der Person Jesu zu thun; sondern

Digitized by Google

diese ist ihm das Erste, und jene legt er nur dar, weil und sofern sie in dieser gegeben ist und sich darstellt.

Aus drei Partieen besteht diese Gleichnißrede V. 1—5. 6—10. 11—18.

V. 1—5. Das Bild des rechten Hirten und seines Verhältnisses zur Heerde zeichnet hier Christus, zunächst rein für sich, noch ohne Anwendung. Aber da es auf dem Gegensatze zu den Pharisäern beruht, welche Hirten sein wollen, so daß sie ihn verwerfen, und welche es in ganz anderer Gesinnung sind als seine Gesinnung gegen Israel u. s. w. ist: so ist damit die doppelte Anwendung im Folgenden bereits angelegt, daß er nämlich sowohl die rechte Vermittlung alles Hirtenberufs in Israel, in der Gemeinde Gottes, als auch der eigentlich rechte Hirte selber sei.

V. 1. Mit nachdrücklicher Betonung dessen, was er ihnen sagen will — *ἀμὴν ἀμὴν* u. s. w. — wendet sich Jesus an seine Umgebung, und, wie *ὑμῖν* rückweisend auf den Schluß von Kap. 9 zeigt, speziell an seine Gegner, ihnen zu zeigen, wer ein rechter Hirte ist. Der nämlich, welcher auf dem von Gott geordneten Wege an die Gemeinde kommt. Denn wer nicht durch die Thüre eingeht in die Hürde der Schafe, sondern steigt anderswoher auf (über die Mauer), der ist ein Dieb und ein Räuber. Wodurch Jesus zu diesem Bilde vom Hirten u. s. w. veranlaßt worden sei, ob durch den Anblick einer Heerde auf dem Felde (Neand.) od. a. dgl. ist eine sehr überflüssige Frage. Das Gleichniß ist sowohl durch die Schrift überhaupt, als durch den speziellen Zusammenhang d. h. den Gegensatz gegen die üblen Leiter des Volks nahe gelegt. Die einzelnen Züge des Bildes sind den damaligen Verhältnissen entnommen. Die Schafhirten übernachteten in der mit einer Mauer eingefriedigten Hürde, (*αὐλή*), an deren Thüre ein Unterhirte (*ὁ θυρωρός* V. 3) des Nachts Wache hielt (Mey.). Durch die Thüre führt der richtige Weg; wer *ἀλλαχόθεν* = *ἄλλοθεν* „aufsteigt“ auf die Mauer, um über dieselbe in die Hürde zu gelangen, geht einen unrichtigen, nicht den geordneten Weg. Die Hürde ist

Digitized by Google

die Gemeinde, welche sich Gott auf Erden gesammelt, die Thüre der Weg, den er geordnet hat (so die Meisten Thol., Hgstb., God. u. A.). Welches dieser sei, ist noch nicht gesagt. Es genügt zunächst zu wissen, daß Gottes Ordnung und Beruf hier gilt, nicht menschliche Eigenmächtigkeit. Ob Christus hier unter dem Hirten oder der Thüre (z. B. Mey.) u. s. w. zu verstehen sei, ist eine ungehörige Frage und vorausgegriffen, da hier zunächst nur das Erforderniß des rechten Hirten, wie er sein soll, gezeichnet wird. V. 2. Dazu gehört, daß man durch die Thüre eingeht, als den legitimus aditus, Beng.

V. 3—5 schildert nun das Gemeinschaftsverhältniß, in welchem derselbe zur Heerde steht. Das Erste ist V. 3, daß er, weil er auf gottgeordnetem Wege zur Heerde tritt, auch mit Gottes Zulassung sich ihr naht. Denn das wird der Thürhüter und sein Oeffnen bedeuten wollen. So wenig es angeht, die Thüre speziell zu deuten, so wenig wird es beim Thürhüter erlaubt sein. Man hat darunter Gott (Calv., Beng., Thol., Hgstb. u. A.), oder Christum (Cyr., Aug.) oder den heiligen Geist (z. B. Stier IV, 521), oder Moses (Chrys., Theod. Mopsv u. A.) oder Joh. den Täufer (Godet) verstanden. Aber alles willkürlich. Denn nicht um die Sachen oder Personen handelt es sich, sondern um die Verhältnisse und Handlungen. Daß der Thürhüter öffnet, bedeutet, daß Gott Zugang gewährt zur Heerde. Einem rechten Hirten wird es also für's Erste gelingen, daß er Zugang erlange, zum Andern, daß er Eingang finde bei der Gemeinde Gottes. Denn sie kennen beide einander und gehören einander an, der rechte Hirte und seine Heerde. Die Schafe hören auf seine Stimme und seine eigenen Schafe ruft er bei Namen und führt sie aus. Indem sie auf seine Stimme hören, zeigen sie, daß sie ihm zugehören. Es ist eine sittlich vermittelte Zugehörigkeit. In diesem Sinn heißt es daher auch, die Zugehörigkeit betonend, *τὰ ἴδια πρόβατα*. Nicht als würden diese dadurch als Theil der im Gehege befindlichen Schafe überhaupt bezeichnet (Lcke.,

Bg. Er., Mey.); denn das müßte nicht bloß deutlicher hervortreten, sondern widerlegt sich auch dadurch, daß *τὰ πρόβατα*, welche hören (*τ. π. ἀκούει*), welches doch sprachlich von allen Schafen im Gehege zu verstehen, aus inneren Gründen nothwendig dieselben sein müssen, welche nachher als *τὰ ἴδια* bezeichnet werden, und daß am Ende von diesen in *καὶ τὰ πρόβατα-ἀκολουθεῖ* wieder so die Rede ist, daß offenbar alle zu verstehen sind. Nicht Absonderung, sondern die innige Zusammengehörigkeit von Hirt und Heerde bezeichnet *ἴδια*, und charakterisirt von dieser Seite aus die Schafe. So auch Beng. und Hgstb., geg. Mey. Er ruft sie (*φωνεῖ* mit א. A. B. D. L., gegen *καλεῖ*) bei Namen, — jedes bei seinem Namen: **etiam oves ab antiquis nominibus distinguebantur**, Beng.; es sind ihm alle einzelnen bekannt und liegen ihm am Herzen — und führt sie aus, nicht aus der altteft. Theokratie, so daß sie mit derselben brechen (so Godet, willkürlich), sondern auf die Weide. B. 4. In diesem Verhältniß, daß sie *ἴδια* sind, ist das Weitere begründet. Sie gehören ihm an, weil er Beruf an sie hat: darum kennt er sie und darum folgen sie ihm. Er gehört ihnen an: darum geht er vor ihnen her, und darum kennen sie seine Stimme und hören auf dieselbe. Wann er seine eigenen alle — denn *πάντα* ist mit B. D. L. zu lesen gegen א, welches es wegläßt — herausgebracht hat. Dieß *ἐκβάλῃ* schildert den Modus des *ἐξάγειν*: er schafft sie hinaus, indem er sie anfaßt u. s. w. Ein der Wirklichkeit entnommener Zug, der die Bemühung des Hirten um jedes Einzelne erkennen läßt. Die Schafe, welche im sicheren Gehege göttlich bewahrt sind, sind nicht das äußere Israel, sondern die Gemeinde Gottes. Darum gehören sie zusammen und kennen einander, diese Gemeinde und die Hirten, welche mit Gottes Berufe zu ihnen kommen. Darum ist auch das Verhalten der Schafe als ein einträchtiges, nicht als ein zwiespältiges geschildert.

B. 5. Daran ist nun auch zu erkennen, welches ein rechter Hirt sei oder nicht: ob die Gemeinde Gottes seine

Digitized by Google

Stimme kennt und darauf hört oder nicht. Einem Fremden aber werden sie gewiß nicht folgen (א und text. rec. ἀκολουθήσωσιν, der Konj. nach gewöhnlicher Konstruktion; A B D u. s. w. ἀκολουθήσουσιν, Fut. weniger gewöhnlich, vgl. Winer §. 56, 3 S. 472), sondern vor ihm fliehen, weil sie die Stimme der Fremden nicht kennen. Denn das Wort, welches der Fremde bringt, ist nicht das alte bekannte, welches sie von je her auf die frische Weide gerufen und geführt hat. Für dieses haben sie ein Sensorium in sich; das andere klingt ihnen fremd. Lampe hat auf das Futurum aufmerksam gemacht. Non sine emphasi est futurum. Id enim monet, verba nostra consideranda esse ut prophetiam, describentem totalem illam oeconomiarum immutationem, quae ante fores erat, quando cathedra Mosis plane deserenda (II. S. 632). Es wird sich die alttestamentliche Gottesgemeinde von der geistlichen Obrigkeit Israels scheiden, weil diese des göttlichen Berufs an jene durch eigne Schuld ermangeln wird. Einer Flucht gleich wird jene Scheidung sein, wie man vor einer Gefahr flieht (vgl. κλέπτης ἐστὶν καὶ λῃστής V. 1), wie man einem Verderben entrinnt. Lampe hat an Israels Auszug aus Aegypten und Lot's Flucht aus Sodom erinnert (a. a. O.). Dann wäre hiemit die Grundlage gegeben für die Benennung des äußeren von Gott und Gottes Gemeinde verlassenen Israel in der Apokalypse (11, 8 ἥτις καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος).

Des rechten Hirten Art war zuerst nur allgemein charakterisirt worden, nur so daß das Widerspiel, wie es in den Pharisäern vor Augen stand, den Hintergrund des Gedankens bildete. Indem nun der Gedanke, da er zur Aussage des Gegensatzes kommt, die Form einer geschichtlichen Aussage erhält und dadurch eine persönliche Wendung nimmt, wird Jesus veranlaßt, auch der positiven Seite eine direkt persönliche Wendung zu geben. Die persönliche Bezeichnung tritt somit an die Stelle der allgemeinen Charakteristik. Nun war es ein doppeltes, was im Vorhergehenden betont worden war: der

Digitized by Google

gottgeordnete Berufsweg, und das berufsmäßige Gemeinschaftsverhältniß. Dieß beides wird nun in persönlicher Bezeichnung zur Aussage kommen. Jesus hatte den Pharisäern zu verstehen gegeben zuerst, daß sie keine rechten Hirten der Gemeinde Gottes seien, weil sie nicht auf dem gottgeordneten Weg es geworden, sodann daß sie darum auch nicht in der rechten Liebesgemeinschaft mit der Gemeinde Gottes stünden. So wird er also zuerst hervorheben (gegen Lcke.), daß in ihm die rechte Vermittlung persönlich gegeben, sodann daß in ihm das rechte Hirtenverhältniß persönlich erschienen sei.

V. 6—10 führt das erste aus. V. 6. Was Jesus V. 1—5 in Form einer *παροιμία*, d. h. einer vom gewöhnlichen Wege (*οἶμος*) abweichenden (*παρά* praeter) Rede allegorisch gesprochen, hatte Beziehung auf die Pharisäer. Deßhalb ist mit Absicht zweimal *αὐτοῖς* gesetzt. Es war auf sie gerichtet und gemeint. Denn mit *ἐκεῖνοι* und *αὐτοῖς* sind gewiß dieselben gemeint (gegen Bg. Cr.). Daß er sie im Sinne habe, mochten sie wohl verstehen; aber was er damit eigentlich meine, das entging ihnen. Und hiebei ist dann nicht bloß an die geschichtliche Voraussage von V. 5 zu denken, welche zu verstehen das stolze Gefühl der sicheren Herrschaft sie hinderte, sondern auch an die vorhergehende Charakteristik, besonders wohl an das „Eingehen durch die Thüre", was zu verstehen sie durch das stolze Bewußtsein ihrer Studien u. s. w. verhindert gewesen sein mögen. Was er also eigentlich mit dem wolle (*τίνα ἦν ἃ* u. s. w.), was er zu ihnen redete, blieb ihnen verborgen. So sagt es ihnen denn Jesus gerade heraus. Aber obwohl er deutlich und stark redet, so vermeidet er doch die direkte Anrede und Bezeichnung und ruht mit Vorliebe auf der Ausführung des Segens, den er verleiht. Hierin zeigt sich, daß er sich in seiner Stimmung und darum auch in der Haltung seiner Worte aus dem Gegensatze mehr und mehr zurückzieht, obgleich dieser der Hintergrund seines Selbstzeugnisses bleibt; vgl. vorn S. 130 f.

V. 7. Vom göttlichen Beruf an die Schafe hatte Jesus zuerst gesprochen. Wendet er das auf sich, so muß er sagen,

Digitized by Google

daß in ihm allein derselbe gegeben und vermittelt sei. Mit großem Nachdrucke (ἀμήν u. s. w.) hebt er neu an, und nennt sich die Thüre. Dieses Bild findet einen reichen Nachklang in der altkirchlichen Literatur, aber in verschiedener Anwendung. Ignat. ad Philad. 9. heißt Jesus die θύρα τοῦ πατρός. Hermae Pastor, Similitudo IX, 12 die πύλη. Clem. ad Cor. I, 48: πολλῶν οὖν πυλῶν ἀνεῳγυιῶν, ἡ ἐν δικαιοσύνῃ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐν Χριστῷ. Heges. bei Euseb. h. e. II, 23, 8. Die Juden fragten den Jakobus τίς ἡ θύρα τοῦ Ἰησοῦ, vgl. II, 23, 12: ἀπάγγειλον ἡμῖν, τίς ἡ θύρα τοῦ Ἰησοῦ τοῦ σταυρωθέντος. Clem. Homil. III, 52 (Lagarde p. 50, 30 sq.): διὰ τοῦτο αὐτὸς ἀληθὴς ὢν προφήτης ἔλεγεν· ἐγώ εἰμι ἡ πύλη τῆς ζωῆς. Hippol. Philosophum. V. 8 (p. 156, 47 sq.) διὰ τοῦτο φησί (sc. Naassenus quidam), λέγει ὁ Ἰησοῦς· ἐγώ εἰμι ἡ πύλη ἡ ἀληθινή. Und so setzt sich der Gebrauch dieses Bildes in verschiedener Variation auch bei den späteren fort. Wir sehen also, daß ein solches Wort, wie wir es hier lesen und wie es sonst in den Evangelien nicht berichtet ist, in der urchristlichen Tradition vorhanden gewesen sein muß. In dem Zusammenhang hier nun ist von der Vermittlung des Hirtenberufs an der Gemeinde durch Jesus die Rede.

Demnach wird ἡ θύρα τῶν προβάτων zunächst heißen müssen: Thüre zu den Schafen (Beng., Mey.) Daß auch „für die Schafe" (Chrys., Lpe. u. A., Hgstb., Godet u. s. w.), folgt allerdings sachlich daraus, aber ist hier noch fernzuhalten. Wie kann Jesus das nun aber den Pharisäern als Forderung entgegenhalten? Die Verheißung des zukünftigen Heils ist es, deren Glaube und Bekenntniß ein göttliches Hirtenrecht in Israel begründete. Auf Grund Christi also, des zukünftigen, trat als Hirte in Israel auf, wer berechtigt auftrat. Nun aber war dieß das Besondere der Pharisäer, daß sie um des Gesetzesbuchstaben willen die in Jesus gegebene Erfüllung der Verheißung glaubten verwerfen zu dürfen. So hatte also ihnen, welche sich Mosis Jünger zu sein rühmten, nicht Christus zum Eingang zur Gemeinde Gottes gedient.

Digitized by Google

Dadurch ist V. 8 veranlaßt: alle welche vor mir gekommen, aufgetreten sind, sind Diebe und Räuber. Aber dieß Wort bereitet durch die Unbedingtheit und Schärfe des Ausdrucks Schwierigkeiten für die Erklärung. Denn durch dasselbe scheinen alle früheren Lehrer Israels verworfen zu werden. Daher wohl ist die Auslassung von πρὸ ἐμοῦ in א entstanden: damit nicht die Propheten u. s. w. des A. Bundes dadurch getroffen, sondern die Worte ausschließlicher auf die pharisäischen Lehrer der Gegenwart zu gehen scheinen sollen. Aber das ist zu augenscheinlich eine Korrektur. Πρό aber ist in seinem zeitlichen Sinn zu belassen, ist also nicht lokal zu fassen, wie besonders Stier IV, 528 ff. thut, der es in Gegensatz zu δι' ἐμοῦ, nämlich τῆς θύρας, also πρὸ τῆς θύρας faßt: das hätte aber deutlicher ausgedrückt sein müssen. So war es nicht darin zu finden. Noch weniger ist es mit ὑπέρ „anstatt" oder dgl. zu vertauschen oder in χωρίς umzudeuten, was alles willkürlich wäre.

Oder sollten wir ein Recht haben, ein χωρὶς ἐμοῦ hinzudenken zu dürfen (Olsh.)? Und doch wieder werden wir auch Jesus oder des Evangelisten Worte nicht mit de W. meistern wollen: sie entsprächen nicht der Weisheit und Milde Jesu. Wenn Hilgenfeld (Ev. Joh. S. 266 Anm.) für den Nachweis des antijudaistischen Charakters des 4. Evang. von unsrer Stelle Gebrauch gemacht hat, indem er sie „zum Theil auch auf die jüdische Religion bezog", so ist er damit auf halbem Wege stehen geblieben. Denn was berechtigt ihn, einen „Theil" der „jüdischen Religion" auszunehmen und die Verurtheilung etwa nur auf das Gesetz auszudehnen, wenn doch „der Ausspruch allgemein gehalten ist"? Er muß entweder auf altgnostische Weise auch die Propheten des A. T. hier verworfen finden, oder dem Ausspruch überhaupt diese Anwendung zu geben sich enthalten. Jene Ausdehnung auf die ganze alttest. Vergangenheit gibt ihm denn auch Hilgf. neuerdings (Ztschr. 1870 S. 266 u. Einl. S. 723, wogegen Weiß, joh. Lehrbegr. S. 106 u. Beyschlag Stud. u. Krit. 1875 S. 245, mit Berufung auf 5, 45 u. 12, 38). Zum andern aber ist

Digitized by Google

nicht von einem Diebstahl die Rede, den „jede Offenbarung des Göttlichen, welche selbständig sich dem Logos gegenüberstellt", an dem „Logos" begeht; denn *κλέπτης* und *λῃστής* hat zum Gegenstand nicht Jesum und seine Wahrheit, sondern die Schafe, wie das Vorhergehende und Nachfolgende (vgl. z. B. V. 10) unwiderleglich zeigt. So willkürlich muß man nicht mit den Worten verfahren, um gnostische Beziehungen herauszubringen.

Oder man hat die Lösung des exegetischen Räthsels in *ἦλθον* gesucht. Aber *ἦλθον* hat an sich keinen schlimmen Nebenbegriff, wie: eigenmächtig ohne göttlichen Beruf (z. B. Augustin) od. ähnl. Die Voranstellung von *ἦλθον* aber ist nicht so zu pressen, daß damit die Betonung der eigenen Person ausgedrückt wäre (so ich früher, wogegen Mey. mit Recht). Das hieße zu viel einlegen. Es hilft auch nichts, *εἰσίν* in dem Sinne zu urgiren, daß auch *ἦλθον* auf die Zeit Christi ginge (Beng., Lcke., Bg. Cr. u. A.). Denn von geschichtlichen Personen kann ganz wohl im Präsens gesprochen werden, wenn von ihnen etwas ausgesagt wird, das ein für allemal von ihnen gilt. Will man aber sagen, es seien falsche Messiasse gemeint (Chrys., Cyr. u. s. w., Weizsäcker Unterss. S. 526), so hat man zu einem solchen Anachronismus kein Recht.

Die Schwierigkeit liegt in der Allgemeinheit des Ausdrucks. Aber diese Allgemeinheit beschränkt sich durch den Zusammenhang und durch die Situation. Jesus redet, wenn auch in allgemeiner Form, zu seinen Gegnern und über seine Gegner. Sie alle sind aufgetreten ohne ihre Berechtigung vom Messias her zu nehmen — geschichtlich also von Jesu Christo, wie etwa der Täufer, vgl. 1, 23 —, sondern sie suchten ihre Berechtigung gegenüber der Gemeinde Gottes in ihrer eigenen Person, in ihrer Gesetzeskenntniß, Orthodoxie, Gesetzesgerechtigkeit u. s. w. Und doch traten sie auf mit dem Anspruch, die nothwendigen Führer der Volkes zum Heil zu sein. Dieß liegt nicht in *ἦλθον*, aber es versteht sich aus dem ganzen geschichtlichen Zusammenhang von selbst. Ueber alle diese spricht Jesus das Verwerfungsurtheil aus, daß sie Diebe und Räuber seien, Diebe welche nur ihren eigenen Vor-

Digitized by Google

theil suchen — lucro suo, clam, Beng. —, Räuber welche ihn so suchen, daß sie die Herde schädigen — ovium damno, aperte, Beng. Wenn er nun aber hinzufügt: πρὸ ἐμοῦ, so sollen wir nicht an Moses und die Propheten denken — davon ist ganz und gar nicht die Rede — sondern an die Vorgänger der Gegnerschaft Jesu. Er verfolgt seine seelenverderblichen Widersacher geschichtlich zurück in die frühere Zeit hinauf, bis in die Anfänge dieses Verderbens in Israel. Aehnlich auch Mey. Aber es hat eine Scheidung sich zu vollziehen begonnen: Die Schafe haben nicht auf sie gehört. Jesus nimmt den Anfang schon für das Ganze. Die rechten Schafe haben auf Jesu Stimme zu hören und jene zu verlassen begonnen. Dieß wird als schon geschehen bezeichnet, wie z. B. 3, 19.

V. 9. Hat Jesus bisher gesagt, daß in ihm und nur in ihm der Eingang des Hirten zur Heerde recht vermittelt sei, so fügt er nun hinzu, daß durch ihn auch alle gesegnete Hirtenthätigkeit allein — in diesem ausschließenden Sinn ist δι' ἐμοῦ vorangestellt — sich vermittle. Denn Lücke und Mey. haben gewiß gegen die Meisten (z. B. Chrys., Beng., de W., Thol., Bg. Cr., Hgstb., Godet u. A.) Recht, wenn sie als Subjekt nun nicht auf einmal die Schafe sondern wie bisher den Hirten verstanden wissen wollen. Wie würde es dann auch heißen: δι' ἐμοῦ ἐάν τις εἰςέλθῃ, statt ἐξέλθῃ? Denn bisher haben wir nur gehört, daß der Hirte durch ihn eingeht zu den Schafen. Sollte nun die Rede auf diese übergehen, so müßten wir zunächst lesen, daß diese auch nur durch ihn ausgehend die rechte Weide finden. Wie nun aber Paulus 1 Tim. 4, 16 seinem Timotheus schreibt: τοῦτο ποιῶν καὶ σεαυτὸν σώσεις καὶ τοὺς ἀκούοντάς σου, so sagt es hier Jesus von den rechten Hirten überhaupt. Denn wenn auch das σώζεσθαι im Bilde zunächst die Bergung und Rettung vor Gefahren draußen vor der Hürde bezeichnet (Mey.), so findet das seine Wahrheit doch in der messianischen σωτηρία. Nicht als bestünde die σωτηρία in dem, was als zweites darauf folgt; sondern diese geht zunächst sie selbst an, das andere die Heerde. Denn der rechte Hirte gewinnt für

Digitized by Google

sich jene σωτηρία, für seine Heerde aber freien und sicheren Aus- und Eingang und reiche Weide.

Liegt nun darin der Gedanke, wie segensreich die Berufsthätigkeit des rechten Hirten sei, so bringt hiezu V. 10 den Gegensatz, wie V. 8 den Gegensatz zu V. 7 gebracht hatte. Es scheint mir deßhalb nicht gut gethan, mit V. 10 einen neuen Abschnitt beginnen zu lassen. Der Gedanke aber wiederum, wie verderblich das Thun des falschen Hirten sei, ruft den gegensätzlichen hervor, wie segensreich dagegen sein Thun. Und dieß leitet dann von selbst über zu der neuen Wendung des Bildes, welche V. 11 folgt (so auch Mey.). So bildet die zweite Hälfte von V. 10 das Mittelglied. Der Dieb kommt zu stehlen, Er zu schenken; jener um sich zu sättigen an den Andern (Ps. 14, 4. Ezech. 34, 2. 3), Er um das Gut des Lebens zu verleihen; jener um in Verderben Leibes und der Seele zu führen (gegen Lampe), dieser um die Fülle des Guts zu schenken.

V. 11—18. Aller Heilsberuf im Reiche Gottes ist in ihm begründet, durch ihn vermittelt: diese umfassende Behauptung spricht das Bild von der Thüre aus. Alle Fülle des Heilsguts theilt er mit: in diese umfassende Verheißung war am Schluß die Rede übergegangen. Sich selber gibt er hin zum Heile der Seinen, die aller Orten gesammelt werden sollen: diesen umfassenden Blick in die Stärke seiner Liebesgesinnung, in die Innigkeit seiner Liebesgemeinschaft, in die Zukunft seiner Liebesbethätigung eröffnet der nunmehr folgende Abschnitt. Hat er sich dort an das Ende Israels gestellt, als das allem Heilsberuf in Israel zu Grunde liegende und ihn vermittelnde Ziel, somit als Ende und Ziel der alten Zeit: so stellt er sich hier an den Anfang der neuen Zeit, als Herrn, Hirten, Begründer der neuen Gemeinde Gottes, welche aller Orten auf Erden gesammelt werden soll. Das kann nur gelten von einem, der des Menschen und Gottes Sohn zumal ist. Die Gesinnung und That aber, mit welcher er an die Spitze der mit ihm beginnenden Zeit tritt, ist die der aufopfernden Liebeshingabe. Diese wird somit das Charakteristikum der

Digitized by Google

neuen Zeit und Gemeinde Christi werden. Also alles Verhalten Gottes in Christo wird in dem Einen zusammengefaßt sein, wenn es als Liebe bezeichnet wird. Das Verhalten der Heerde zum Hirten aber ist vertrauensvolle Hingabe. Also das rechte Verhalten des Menschen zu Gott und Christo wird zunächst in dieser, also im Glauben bestehen. Wir finden demnach dieselben Gedanken, welche bisher als Zeugniß und Forderung allem Thun und Reden Jesu und dem ganzen Evangelium zu Grunde gelegen, hier in derjenigen Modifikation der Form wieder, welche durch die Verschiedenheit der Selbstverkündigung, die hier zur warmen Aeußerung des Gemüthes geworden ist, herbeigeführt wurde. Was vorher auf dem Wege des Gedankens vernommen werden sollte, dasselbe sollte hier durch die Empfindung vermittelt sich dem empfänglichen Gemüth einprägen. Aber obgleich hier Alles auf Liebesgesinnung und -verhalten hinauszukommen scheint, so ist doch das Wort selbst vermieden: noch hat Jesus nicht so sehr den Bereich des Gegensatzes verlassen und sich so ganz dem Verhältniß zu den Seinen ausschließlich zugewendet, daß das Moment der Liebe zur reinen, vollen und entschiedenen Aussage kommt.

Wie sehr das Bild und die sachliche Anschauung, welche der ganzen Rede Jesu zu Grunde liegt, im A. T. wurzelt und diesem entnommen ist (vgl. z. B. Ps. 23. Jes. 40, 11. Jer. 23. Ezech. 34, 23. 37, 24. Sach. 11.), ist bekannt. Wenn der Gedanke den innigsten Ausdruck für das gegenwärtige oder mit der messianischen Zeit zu erwartende Gnadenverhältniß Jehova's zu seiner Gemeinde wählen will, so wählt er dieß Bild. Nicht eine einzelne Seite, sondern das Gesammtverhältniß Jehova's und seines Volks ist darin zusammengefaßt. So erklärt also Jesus die innigste Liebesgemeinschaft Israels und seines Gottes, wie sie im A. T. theils als vorläufige vorhanden, theils als vollendete verheißen ist, als in ihm gegeben und erfüllt. Es ruht dieß Bild auf den geschichtlichen Führungen Israels von Anfang an. Also will er zu verstehen geben, daß er das Ziel der ganzen Geschichte Israels sei. Zunächst nun diente das Bild dazu, den beson-

Digitized by Google

deren Vorzug Israels in seinem Verhältniß zu Gott vor den andern Völkern zu bezeichnen. Hier aber gewinnt es vom Boden Israels aus eine Bedeutung auch für die Völker. So läßt also Jesus erkennen, daß mit ihm als dem Ziel Israels der im Partikularismus des A. T. beschlossene, vom A. T. selbst oft genug bezeugte Universalismus hervorbreche und in die Geschichte eintrete.

V. 11. Ich bin der gute Hirte. Es war kein Israelite, wenn er nur einigermaßen sein A. T. kannte, welcher bei dieser Selbstverkündigung Jesu *ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός* nicht an die ähnlichen Verkündigungen der messianischen Zeit erinnert werden mußte. Wenn auch nicht der Artikel als solche Erinnerung gemeint ist (gegen Beng.), sondern den Sprechenden als den guten Hirten nachdrücklich betonen will, so lag sie doch in der Sache. Aus dieser Beziehung erklärt sich auch das *καλός* statt des bei Johannes gewöhnlichen *ἀληθινός*. Das Moment des *ἀληθινός* liegt im Artikel: der gute Hirte schlechthin, die Verwirklichung des Ideals, wie es im A. T. enthalten ist. Weil dort z. B. Ezech. 34 von „Hirten" die Rede ist, welche ihres Berufes schlecht warteten, bezeichnet Jesus sich hier als den Hirten, welcher seinen Beruf gut erfülle. Zuerst nun spricht er generell von solchem Hirten, ehe er dann mit V. 14 dieß auf sich anwendet. Jenes thut er im Gegensatz zum Miethling — ein Bild, welches durch den Fortgang des Gedankens von selbst gegeben und in ethischem Sinne zu fassen ist. Die Pharisäer hat er dabei im Auge, wie dort sich; aber er nennt sie so wenig, als sich selbst. Er überläßt es ihrem eigenen Gewissen, die Anwendung zu machen, was ihnen um so leichter wurde, als er den positiven Theil des Bildes nachher auf sich deutet. Eben dieß, daß er nur diese und nicht auch die negative Seite des Bildes deutet, zeigt, daß es ihm auch V. 11—13 zunächst nur um jene zu thun war. Wie konnte er auch anders bei der Stimmung, welche wir in der ganzen Rede und vor Allem in diesem dritten Abschnitt sich aussprechen sahen.

Um den guten Hirten zu charakterisiren, nennt Jesus

Digitized by Google

gleich die höchste Aeußerung der Hirtenliebe, worin diese ganz begriffen ist. Ψυχὴν τιθέναι (Matth. 20, 28 δοῦναι τ. ψ.) ist ein charakteristisch johanneischer Ausdruck, vgl. 13, 37 f. 15, 13. 1 Joh. 3, 16; sonst weder im Profangriechisch noch in der Septuaginta; hier fünfmal, **summa vi; hoc summo omnia reliqua beneficia pastoralia praesupponuntur, includuntur, inferuntur**, Beng. Daß es nicht heißt: sein Leben wagen, sondern wirklich lassen, ist anerkannt (vgl. z. B. Bg. Cr.). Das Wort selbst erklärt sich aus dem Gebrauche für bezahlen, τιθέναι = **impendere**, nicht wie z. B. Godet im Sinne von ablegen, vgl. 13, 4 ἱμάτια τιθέναι, freiwillig auf sein Leben verzichten. Warum ist dann nicht διδόναι gebraucht? Auch wäre dieß zu gleichgültig vom Leben und zu beziehungslos für den Zweck der Lebenshingabe gesprochen. Sondern das Leben wird als Lösegeld angesehen (Mey.), in dem Sinne, daß der Hirte stirbt, um die Andern nicht sterben zu lassen. Das Moment der Errettung durch Selbstaufopferung ist durch den Zusammenhang zunächst gegeben. Dem herannahenden Feind, welcher die Heerde zu würgen droht, legt der Hirte, wenn keine andere Wahl mehr ist, sein eigenes Leben gleichsam als Bezahlung hin, die Schafe loszukaufen. So ist in τιθέναι ebenso die Hingabe, als die Freiheit dieses Thuns enthalten. Im Bilde kann die Loskaufung zwar nur so geschehen, daß durch die Selbstaufopferung des Hirten die Schafe Zeit zur Rettung gewinnen. Dieser Zug erleidet aber keine Anwendung; sondern es handelt sich nur um die Thatsache, daß die freie Lebenshingabe des Hirten die Lebensrettung der Schafe ist. In diesem Sinne ist denn auch ὑπέρ gesagt, nicht: anstatt, sondern: zu Gute, zum Besten, „um durch seine eigene Aufopferung von ihnen das Verderben abzuwenden" (Mey.). Daß Jesus auch für die anderen Menschen gestorben sei, wird damit nicht verneint; die Beschränkung auf die Schafe ist durch das Bild veranlaßt.

V. 12. Dem gegenüber gibt der Miethling die anvertraute Heerde dem Feinde preis, um dadurch sein Leben zu sichern. Allerdings ist der Wolf hier im Bilde zunächst jeder

Digitized by Google

Feind der Gemeinde Gottes überhaupt (de W. gegen Olsh. u. Stier IV, 538) und Jesus hat mit dem Wort zunächst nicht den Teufel bezeichnen wollen; aber da alle Anfeindung der Gemeinde Gottes im Teufel ihren Grund hat, so ist der Sache nach der Wolf allerdings der Teufel, zumal wenn wir aus diesem negativen Theil des Bildes den positiven ergänzen und uns den Wolf als den denken, welchem Jesus als der gute Hirte τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν. Diese Ergänzung wird aber so gut erlaubt sein, als es die andere ist, nämlich aus ἁρπάζει καὶ σκορπίζει V. 12 den Inhalt des ὑπὲρ V. 11 zu erholen. Lebensrettung und Sammlung ist es, was die Lebenshingabe des guten Hirten an den Feind der Heerde dieser erwerben will, weil ihm die Schafe am Herzen liegen. **V. 13.** Dieß aber ist beim Miethling nicht der Fall.

V. 14—16 sagt Jesus nun bestimmt, daß er das von sich verstanden wissen wolle, was er vom guten Hirten gesagt. Hier nimmt er auch den Gedanken wieder auf, welcher im ersten Abschnitt der Gleichnißrede so bedeutend gewesen: nämlich den von dem Gemeinschaftsverhältniß, welches zwischen Hirt und Heerde sei (V. 3 f.), und verbindet mit diesem den Hauptgedanken aus dem Anfang des dritten Abschnitts (V. 11—18): von der Lebenshingabe (V. 11). Nicht erst diesen Versen (12, 13) liegt die Voraussetzung zu Grunde, daß die Schafe schon vor der Lebensaufopferung Jesu sein Eigenthum seien; sondern schon in V. 3—5 ist sie deutlich enthalten. Dort sahen wir, daß das Wort Gottes es ist, durch welches und an welchem die Hirten und Schafe einander erkennen und einander zugehörig sind. Ist nun hier von dem Hirten die Rede, so ist es also auch hier das Wort, durch dessen Annahme, weil es von ihm handelt und sein ist, die Schafe des Hirten geworden sind, und an dessen schließlicher und vollster Offenbarung und Erscheinung die Schafe den Hirten als ihren alten Hirten von jeher erkennen. Durch die Annahme des alttestamentlichen Wortes Gottes sind sie Zugehörige dessen geworden, welcher als das Wort Gottes an die Menschen in der Fülle der Zeit erscheinen sollte; an

Digitized by Google

der Annahme jenes Wortes, um dessen willen sie auch ihn als das Wort annehmen, erkennt dieser sie als die Seinen; und weil dieser sich als Erfüllung jenes Wortes, als das Wort erweist, erkennen diese ihn als den, dem sie von Anfang an zugehört und welcher sich ihnen zu eigen gegeben und als den Hirten verheißen hat. Wenn Jesus aber dann V. 16 über den Kreis Israels hinausgeht und auch hier von Schafen spricht, so ist dieß proleptisch gemeint, sofern sie zur Heerde hinzugefügt werden sollen: Beng. jam oves dicuntur, quia praevisae; Lampe denominatio a futuro eventu petitur.

V. 14. Das Gemeinschaftsverhältniß nun, welches zwischen ihm und den Seinen obwaltet — denn daß γινώσκω ein auf Gemeinschaft beruhendes Erkennen ist, ist aus der konstanten Anschauungs- und Sprachweise der Schrift bekannt, vgl. Hofm. Schriftb. I. S. 258—262 — geht von ihm aus. *Καὶ — καὶ* —: Beng. semper initium boni fit a Deo et Christo. Scheinbar äußerlich werden beide Sätze neben einander gestellt: und ich erkenne die Meinen, und mich erkennen die Meinen (*ἐμά* sc. *πρόβατα*), nach johanneischer Weise der Aneinanderreihung (vgl. I, 37), während doch ein innerliches Verhältniß der Begründung stattfindet. Sein Liebeserkennen ist das erste; dann erst folgt das von Seiten der Menschen. Denn gilt von den Seinen, daß sie ihn erkannt haben; so gilt noch vielmehr das begründende Andere, daß er sie erkannt hat (Gal. 4, 9 *νῦν δὲ γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ*. 2 Tim. 2, 19). So ist das erstere ein Beweis, daß das andere da ist (1 Kor. 8, 3 *εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ*). V. 15. In diesem Gemeinschaftsverhältniß spiegelt sich das zwischen dem Vater und dem Sohn ab. Daraus mag man abnehmen, wie innig und völlig jenes sei. Diese Vergleichung entspricht der johanneischen Denkweise, die unteren Stufen als analoge Abbildungen und Wiederholungen der höheren zu fassen. Ueber diesen Geist der Analogie, der durch das Denken wie Sprechen des Evangelisten hindurchgeht, vgl. I, 37. Saepe habitus fidelium ad Christum deducitur ex habitu Christi proprio

Digitized by Google

ad Patrem: 14, 20. 15, 10. 17, 8. 21 u. s. w., Beng. Wie nun dort die Gemeinschaft von Christo ausgeht, so ist in analoger Weise auch hier dieß, daß der Vater ihn erkennt, vorangestellt; daß er den Vater, an zweiter Stelle gesagt. Er weiß seine ewige Liebesgemeinschaft mit dem Vater von diesem begründet. Da nun im ganzen Zusammenhang nur von Heilsverhältnissen die Rede ist, so sind wir auch für das Verständniß dieses Wortes zunächst auf diese verwiesen d. h. auf das ewige Verhältniß des Sohns zum Vater nur in dem Sinne, in welchem es im Zusammenhang mit dem ewigen Liebesrathschluß steht und durch denselben bestimmt ist, wenn wir auch nicht vergessen dürfen, daß die geschichtlichen Verhältnisse, in welche sich Gott begibt, ihren Grund in den wesentlichen Verhältnissen Gottes selbst haben, oder mit anderen Worten, daß das Gesetz der Analogie, wie es als göttliches Gesetz in unserm Evangelium zur Erscheinung kommt, uns berechtigt, den Grund dieses heilsgeschichtlichen Verhältnisses von Vater und Sohn in ihrem innergöttlichen wesentlichen Verhältniß, als in seiner höheren Analogie, zu suchen. Der Vater kennt ihn, heißt hier demnach zunächst: er steht in Gemeinschaft mit ihm als Christo, d. h. als dem persönlichen Liebes- und Heilsgedanken Gottes. Und so (καί) kennt ihn denn auch Christus als den Grund seiner, sofern er die Erscheinung des realen Liebes- und Heilsgedankens Gottes unter den Menschen ist.

Der Inhalt dieses göttlichen Liebesgedankens nun aber war, daß der Sohn sein Leben dahingeben soll für die Seinen. Deßhalb reiht sich das Wort *καὶ τὴν ψυχήν μου τίθημι ὑπὲρ τῶν προβάτων* unmittelbar an das andere an: *γινώσκω τὸν πατέρα*. Von dieser Lebenshingabe redet Jesus im Präsens (*τίθημι*): es ist ihm schon gegenwärtig. Ist ja auch sein Tod nur das Ende des Weges, den er mit seinem Eintritt in die Welt überhaupt begonnen; tota illa vita Christi erat itio in mortem, Beng. Sein Tod ist die Spitze in dem Vollzug des göttlichen Liebeswillens, also auch seines heilsgeschichtlichen Gemeinschaftsverhältnisses mit dem Vater. Und doch erschien sein Tod als sein Untergang und als die

Digitized by Google

Verneinung jener Gottesgemeinschaft. Gerade in der Verbindung dieser beiden Seiten liegt die weltüberwindende und zu Gott zurückführende Macht seines Todes. Und so geht denn die Rede zu den Heiden über.

V. 16. Denn daß mit *ἄλλα πρόβατα* die Schafe der Heidenwelt gemeint sind, ist keine Frage. Und daß die in seinem Tode offenbar gewordene Liebe die Macht ist, welche sie zusammenbringt, lehrt die Vergleichung von 11, 52. Es ist hier allerdings nicht die „Idee vollkommener Ebenbürtigkeit" (Bg. Cr., Lücke) ausgesprochen; aber man muß auch nicht von „der johanneischen Idee der Heiden als *τέκνα τοῦ θεοῦ*" (Brckr. früher) reden, was wenigstens dem Ausdruck nach ein unannehmbarer Gedanke ist. Die nicht zur *αὐλή* Israels gehören, das sind die, welche außerhalb des Zauns des Gesetzes leben, keine Heerde bilden (— gegen de W.; denn nicht auf *ταύτης*, sondern auf *αὐλή* liegt der Nachdruck; Beng.: alias oves dicit, non aliud ovile; erant enim dispersae in mundo —) daher auch der Leitung ledig gehen. Wenn sie trotzdem *πρόβατα* genannt werden, so ist es nicht weil sie vorläufig schon Christo angehörten durch ihren Gewissensgehorsam (so ich früher, Weiß joh. Lehrbegr. S. 124: „ein sittl. Zustand der Gottähnlichkeit, durch den sie für die Offenbarung in Christo empfänglich geworden sind und der sie also zu seinen Schafen macht, schon ehe sie ihn kennen"), was gegen die konstante Schriftanschauung von der Gotteskindschaft ist; denn eine vorläufige Gotteskindschaft kennt die Schrift nicht (vgl. meine Lehre vom freien Willen S. 421); sondern es ist, wie 11, 52, die Rede von dem, was zwar noch nicht war, aber werden sollte. Sie sind noch nicht *πρόβατα*, denn sie gehören noch nicht zur Heerde d. h. zum Volke Gottes, aber sie sollten es werden. Weil aber unfraglich, deßhalb heißt es im Präsens *ἔχω*. Beng.: hoc verbum habet magnam potestatem. Jesus kennt sie nicht bloß, sondern er hat sie, sie gehören ihm an, er ist ihr Eigenthümer. Auch für diese muß er Hirte werden. *Ἐκεῖνα*, nicht *ταῦτα*, denn sie liegen noch außer dem nächsten Gesichtskreis. Es ist aber

Digitized by Google

Gottes Wille (δεῖ), daß er ihr Hirte werde. Denn so wird ἀγαγεῖν allerdings zu verstehen sein. Nicht „herzuführen" (Thol., Hgstb., Godet, auch ich früher), sondern dem Worte nach: führen, ihnen als Hirte vorangehen, so daß sie folgen — (Mey.). Non dicit: educere, uti v. 3, neque introducere in hoc ovile, sed simpliciter, ducere. Non opus est illis solum mutare, Beng. Der Erhöhte ist ihr Hirte. Dem „führen" entspricht das ἀκούειν ihrerseits. Und es wird Eine Heerde und Ein Hirte werden. Eine Heerde aus den beiden Theilen, Israel und Heidenwelt, vereinigt zur Einen Gottesgemeinde unter dem Einen Hirten Jesus Christus. Dieß Wort hebt also für die Gemeinde Christi die trennende Bedeutung der nationalen und überhaupt natürlichen Unterschiede auf, welche auf vorchristlichem Standpunkt sowohl für das religiöse wie für das allgemein menschliche Leben die trennenden Schranken bildeten. Seine Anwendung erleidet es also auch jetzt noch gegen eine falsche Betonung der Nationalität auf kirchlichem Gebiet, welche eine Erneuerung des vorchristlichen Standpunktes wäre; ist aber, wie sich daraus ergibt, nicht — wie es öfter geschieht — in sentimentaler Weise oder im Interesse der Lehrunbestimmtheit zu mißbrauchen gegen das Recht der Sonderkirchen und des Bekenntnisses u. dgl. Allerdings dient es auch zum Ausdruck der Sehnsucht, wie sie in allen Christenherzen lebt, daß alle Unterschiede immer mehr der völligen Einheit des Glaubens, der Liebe u. s. w. weichen möchten. Denn seine nächste Erfüllung zwar hat es gefunden mit der Herbeirufung und Sammlung der Heiden zur Gemeinde Christi. Aber im Laufe der Geschichte findet es seine fortschreitende Verwirklichung bis zum schließlichen Ziel der vollendeten Einheit, wenn τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν eingegangen sein und dann auch Israel sich zu seinem Messias bekennen wird, Röm. 11, 25 ff. Haec unitas gregis, haec unitas pastoris coepit, postquam bonus pastor animam suam posuit, 11, 52; et suo tempore, sufflamine omni sublato, consummabitur. De jure Jesus semper unicus est pastor; de jure et facto igitur unus fiet,

Digitized by Google

Beng. In diesem Wort von der Einen Heerde und dem Einen Hirten sind die entsprechenden alttestamentlichen Weissagungen von der messianischen Zukunft, welche alle Völker um Zion versammeln und in welcher Jehova „König sein wird über alle Lande" (Sach. 14, 9), zusammengefaßt. Vgl. Oehler Theol. des A. Test. II, 247 ff.

Diese Zusammenfassung alttestamentlicher Weissagung ist dann die Grundlage der apostolischen, besonders paulinischen Erkenntniß und Lehre geworden. Lücke und Olsh. erinnern nach Lampe's Vorgang (II. S. 669) an die Hauptstelle Eph. 2, 14 ff., woselbst von dem μεσότοιχον zwischen Israel und der Heidenwelt die Rede ist, welches durch den Tod Jesu weggenommen wurde. Ein Hirte ist dann beiden geworden, sofern die Heiden vorher χωρὶς Χριστοῦ, jetzt ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ sind (Eph. 2, 12. 13). Was daher Paulus das μυστήριον nennt, welches ihm offenbar geworden und an dessen Verkündigung man seine Einsicht in das Geheimniß Christi erkennen könne (Eph. 3, 3 ff.), beruht, wie alle apostolische Erkenntniß, Lehre und Verkündigung auf Worten Christi. Wenn aber Paulus sich nicht genügen ließ an der Sammlung der Heiden zur Gottesgemeinde, wie sie in Israel sich bildete, sondern, wie durch die Sammlung der Liebesgaben der Heidenchristen, die Einheit beider Theile noch inniger zu machen und zu befestigen bemüht war, und dieß nicht als etwas ansah, das er auch lassen könnte, sondern als nothwendiges Thun, das mit seinem besonderen Beruf gegeben sei, oder wenn er von einer Einheit des Glaubens und der Erkenntniß spricht, welche Sache der Zukunft ist, der die Gemeinde entgegenreift Eph. 4, 13: so sind wir dadurch berechtigt, die Einheit, von welcher Christus redet, nicht bloß auf die Einheit der objektiven Heilsgüter zu beschränken, sondern sie auch auf die Einheit des subjektiven Heilsbesitzes und der verbindenden Liebesgemeinschaft auszudehnen.

Welcher Art der rechte Hirte sei, hatte Jesus zuerst gesagt V. 11—13; dann, daß dieß von ihm gelte, da er, worin ja eben das Bezeichnende des rechten Hirten bestehe, sein Le-

Digitized by Google

ben für die Seinen in den Tod geben werde V. 14—16. Daß er dieß mit vollster Freiheit thue, sagt er jetzt V. 17. 18, wie denn aus diesem Grunde in beiden Versen zu dem früheren τίθημι τὴν ψυχήν μου ein ἐγώ hinzutritt. Denn man thut nicht gut, wenn man ὁ πατήρ ἀγαπᾷ με V. 17 zum Hauptgedanken macht (Bg. Cr., Mey.), oder dem von der Freiheit seines Thuns gleichgestellt (de W., Lücke), da es vielmehr ein diesem untergeordneter Gedanke ist. Mit διὰ τοῦτό με ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ aber schließt sich das V. 17 Ausgesagte an, um des Gesichtspunktes willen, unter welchen Jesus seine Lebenshingabe vorher gestellt hatte. Διὰ τοῦτο geht, wie durchweg im Evangelium, zunächst auf das Vorhergehende: Jesus hatte von seiner Hirtenthätigkeit gesprochen, deren Spitze seine Lebenshingabe ist: darum liebt ihn sein Vater. Das Folgende ὅτι nun führt jene Begründung des Näheren aus: weil nämlich u. s. w. Das ewige Liebesverhältniß zwischen ihm und dem Vater vollzieht sich geschichtlich. Findet nun ein Liebesverhalten des Vaters gegen ihn statt, sofern und weil er der in die außergöttliche Geschichte getretene Liebesgedanke desselben ist, ist aber seine Lebenshingabe wesentlicher Inhalt und Ziel desselben, so wird also um so mehr ein Liebesverhalten Gottes gegen ihn stattfinden, sofern und weil er sich mit Freiheit in den Tod gibt, vgl. Eph. 5, 2 „eine Gabe und Opfer, Gott zu einem süßen Geruch" (Godet). So dient also ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ με der Anknüpfung an das Vorhergehende durch Wiederaufnahme desselben; das besonders betonte Moment des Gedankenfortschritts aber ist das der Freiheit seines Thuns.

Weil Jesus bei seiner Todesverkündigung dieses Moment besonders hervorhebt, so thut es auch der Evangelist bei seinem geschichtlichen Bericht. Bei keinem andern tritt es in dem Maße hervor, wie bei dem vierten. Es hängt das mit seiner ganzen Aufgabe zusammen, welche er sich gestellt hat. Es soll die Beweisung der Freiheit, mit der Jesus in den Tod geht, der Beweisung seiner Gottessohnschaft dienen. Darum ist es denn auch eine so beschaffene Todesankündigung,

Digitized by Google

welche der Evangelist in seine Geschichte der Selbstbezeugung Jesu verwoben hat. Sie unterscheidet sich von den synoptischen Todesankündigungen ähnlich wie die beiderseitigen Todesberichte. Unser Evangelist will uns Jesu Tod recht beurtheilen lehren; denn um Wesen und Inhalt der Geschichte handelt es sich bei ihm durchweg.

Wenn aber Jesus sein Leben in den Tod gibt, so thut er es nur, um es wieder zu nehmen. Diese Absicht hat er dabei. Deßhalb ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν. Denn dieß gehört nicht mit ἀγαπᾷ, sondern mit τίθημι zusammen, und bezeichnet nicht bloß die Folge, oder die Bedingung (de W.), sondern die Absicht der Todeshingabe Jesu. Aber nicht die Absicht Gottes, da ja ἵνα mit zur Begründung der göttlichen Liebe gehört, sondern die Absicht Jesu. Er will sein Leben wieder nehmen, um als der Verklärte seines Hirtenamtes zu walten und speziell die Heiden zu sammeln (Eph. 2, 17 καὶ ἐλθὼν — im Geiste, als der Verklärte — εὐηγγελίσατο εἰρήνην ὑμῖν τοῖς μακράν). V. 18 erläutert dann die Freiheit dieses seines Thuns näher: wie er Vermögen hat, sein Leben hinzugeben, so hat er auch Vermögen dasselbe wiederzunehmen; denn solchen Auftrag hat er von seinem Vater erhalten, daß er nämlich sein Leben hingebe, um es wiederzunehmen. Niemand nimmt es von mir, sondern ich (ἐγώ mit Nachdruck) gebe es von mir selbst. Ἀπ᾽ ἐμαυτοῦ mea ipsius sponte. Beng.: Sua sponte Jesus se hostibus capiendum permisit; et in ipsa cruce, non debilitate ulla, sed cum clamore spiritum emisit. Gottes Wille hat ihn dazu ermächtigt (ἐξουσία), denn dazu (ταύτην), nämlich sein Leben zu geben und es wieder zu nehmen, hat er ihn beauftragt (ἐντολήν), da er sich in die mit dem Heilsberuf gegebene Unterordnung unter den Vater begab. Denn den vom Vater ihm übertragenen Beruf bezeichnet ἐντολή, welcher ebenso seine Auferstehung wie seinen Tod einschließt. Wenn die Schrift sonst konstant lehrt, daß der Vater den Sohn auferweckt hat, so ist hier nicht das Gegentheil ausgesagt; denn so wenig Jesu erstes Wort heißt, daß er sich selbst tödten

Digitized by Google

werde, so wenig das andere, daß er sich selbst wieder in's Leben zurück rufen oder auferwecken werde. In den Tod haben ihn die Menschen gebracht; aber was diese thaten, ist zugleich mit seinem Willen geschehen, so daß es ohne denselben nicht geschehen wäre. In das Leben hat ihn der Vater wieder gerufen; aber auch dieß mit seinem Willen, so daß es ohne denselben nicht geschehen wäre. Tödtung wie Auferweckung sind ihm widerfahren; aber er hat beides nicht bloß sich gefallen lassen, sondern er hat beides selbst auch gewollt und hat es mit herbeigeführt. Es bedeutet also λαβεῖν nicht ein Nehmen, welches im Gegensatze zu Empfangen stünde (de W. gegen Mey.), aber auch nicht bloß ein Empfangen oder Annehmen eines Gegebenen; sondern eine der Auferweckung durch den Vater entgegenkommende und mit derselben sich begegnende Lebensannahme des Sohns, in welcher er sich von den Banden des Hades frei machte. Eine Handlung des Sohns begegnete also beidemale der Handlung dort der Menschen hier des Vaters.

Dieß nun muß Jesus sagen, damit man es dann in den Thatsachen auch erkenne. Aber nachdem er es gesagt, ist es auch möglich es zu erkennen. Die Erkenntniß dieses gedoppelten Vermögens, das er in seinem Sterben und in seinem Auferstehen bewiesen hat, dient aber dann der Erkenntniß seiner Gottessohnschaft. Denn als einer, der nicht dem Nothwendigkeitsgesetz des Todes unterworfen, und als einer der im wesentlichen Besitze des Lebens ist, hat er sich darin erwiesen. So muß also sein Sein jenseits einer Welt und eines Lebens begründet sein, welche beide der Herrschaft des Todes verfallen sind. Der Welt des Lebens entstammt er und ist in diese Welt des Todes nur gekommen; das Leben selbst trägt er wesentlich in sich und begibt sich nur in das Erleiden des Todes; wie könnte ihm sonst das Vermögen eignen, im Tode sein menschliches Leben wieder an sich zu nehmen? Und weiter, gewesen muß er sein, ehe er Mensch wurde, und ist in menschliche Lebensgestalt nur eingetreten: wie könnte er sonst so Macht haben über sein Menschenleben, daß er dasselbe sich

Digitized by Google

nicht nur vom Tode nehmen läßt, sondern demselben gibt, so daß also in der Aufhebung seiner Selbstbethätigung als Mensch Er sich recht eigentlich bethätigt? Demnach ist es Christus als der Sohn Gottes in dem Sinne, in welchem wir dieß Wort von Anfang an verstanden, welcher hierin erkannt werden will. Solche Erweisung seiner ἐξουσία bildet nun allerdings den Inhalt der ἐντολὴ τοῦ πατρός; aber darum darf man doch nicht sagen, es sei bloß „übertragenes Vermögen" im Gegensatze zu wesentlich eignendem (de W. gegen Olsh.), da es vielmehr in und mit seinem Gottessohnsein von selbst gegeben und vorhanden ist.

Man hat die Vorhersagung der Auferstehung hier unbestimmt gefunden (de W.). Sie ist so bestimmt wie die seines Todes. Steht doch dieses πάλιν λαβεῖν zu τιθέναι in direktem Gegensatz. Aber es soll eben nicht die Thatsache als solche, von ihrer geschichtlichen Seite, genannt, sondern in ihrer Bedeutung gelehrt sein. Das hat der Evangelist stets im Auge bei seiner Berichterstattung. Vgl. das S. 152 über den Tod Jesu Gesagte. Als Licht hatte Jesus am Anfang im Bild vom Hirten sich bezeugt. Aber als τὸ φῶς τῆς ζωῆς. Das Heilsgut der ζωή verkündigt er in dem Maße, als sich seine Rede aus dem Gebiete des Gegensatzes zurückzieht. Und dieses Heilsgut zeigt er in jener Thatsache aller Welt erschlossen, in welcher er sich als das Leben selbst erweisen wird.

Dieses Wort nun hatte nichts anderes, worauf es sich berufen konnte, als die Person Jesu selbst. Denn über den Bereich der Wunderthat, an welche es sich anschloß, ging es doch weit hinaus. Man mußte also der Person Jesu um ihrer selbst willen solches zutrauen, man mußte glauben. Wer um des Eindrucks willen, den Jesu Person auf ihn gemacht hatte, das über sich gewinnen konnte, dem mußte dieß Wort eine große Stärkung und Sicherung des Glaubens gewähren, da es ihn jene Thatsachen verstehen lehrte und in denselben eine Beweisung des Sohnes Gottes erkennen ließ, vor Allem die Thatsache des Todes, welche wie keine andere eine Prüfung des Glaubens war. Wer sich dazu nicht verstehen konnte,

Digitized by Google

konnte dieß Wort nur ein Ausdruck wahnsinniger Einbildung scheinen. Dieß zeigte sich denn auch im Erfolg der Worte Jesu. V. 19. Unter den Juden — so werden, nach johanneischer Weise, die pharisäischen Gegner Jesu (9, 40) bezeichnet, um sie in ihrer Oppositionsstellung zu Jesus zu charakterisiren — entstand wieder, wie 9, 16, eine Spaltung wegen dieser Worte. Für die Mehrzahl waren Jesu Worte vergeblich und nur Anlaß zu heftigem Widerspruch. V. 20 πολλοί, also die Mehrzahl. Er ist besessen und wahnsinnig. Sie beharren bei ihrem früheren Urtheil. Was hört ihr auf ihn? Sie scheinen sich selbst zu schämen, daß sie sich von Jesu Worten so lange haben fesseln lassen. Nicht: was nützt es auch seine Reden zu hören (Mey.); sondern: man muß ihn gar nicht anhören. Sie entziehen sich absichtlich aller Einwirkung. Plena periculi res, ubi vel auditui renunciatur, Beng. V. 21. Andere hatten sich des Eindrucks doch nicht ganz erwehren können, welchen das Wunder auf sie gemacht hatte. Das Wunder der Blindenheilung erschien ihnen zu groß, als daß ein Dämon es hätte verrichten können. Denn diesen sind engere Grenzen gezogen. Sie mochten an die Grenzen des Wundervermögens der ägyptischen Zauberer im Gegensatz zu Moses denken. Sie sind noch unbefangener und zugänglicher (vgl. 9, 16). Aber weil es nicht die Person Jesu, sondern nur das Wunder als solches war, so kamen sie über das bloß negative Resultat nicht hinaus: so könne nicht über ihn geurtheilt werden wie jene thäten. Aber was es nun um ihn, was von ihm und seinem Worte zu halten sei: darauf wußten sie keine Antwort.

10, 22—42. In dieselbe Situation versetzt uns der folgende Abschnitt. Nachdem Jesu erste Wunder in Jerusalem ihm einen gewissen Beifall erworben hatten, welcher aber von keinem sittlichen Werthe war, dienten die Sabbathheilungen dazu, das Verhältniß zur Entscheidung zu bringen. An dem Faden dreier Wunderhandlungen läßt uns der Evangelist den Fortschritt derselben erkennen. Die erste (Kap. 5) hatte die Stimmung gegen ihn zu vorläufiger Entscheidung gebracht

(V. 16. 18); ihre Erinnerung (7, 21) diente dazu, den Worten Jesu (Kap. 8) eine nur um so mehr einschneidende und das Innere offenbarende Kraft zu geben. Der kundgewordenen Feindschaft, welche in Wort und Geschichte des A. T. wie im Beruf Israels ihre Berechtigung zu haben glaubte, tritt die neue Thatsache der Blindenheilung entgegen, mit einer Evidenz und Andringlichkeit, daß sich nicht leicht Jemand ihrem Eindruck zu entziehen vermochte. Die dadurch herbeigeführte Unsicherheit des Verhaltens wurde nun aber durch Jesu klare Selbstbezeugung als Gottes Sohn, welche dem Unglauben unerträglich war, zu neuer Entscheidung gebracht. Die dritte Wunderthat (die Auferweckung des Lazarus) gab dann Anlaß zum entscheidenden Akt des gerichtlichen Beschlusses.

Aeußerlich betrachtet zwar bildet 10, 39 gegen 8, 59 keine Steigerung, wohl aber sachlich. Denn während die Worte Jesu im 8. Kap. viel schärfer und provocirender sind, haben sie hier ein viel mehr thetisches Gepräge und viel weniger Herausforderndes, so daß also der neue Ausbruch der Feindschaft auf eine fortgeschrittenere Stimmung der Feindseligkeit schließen läßt. Dazu war auch durch die neue dazwischen getretene Heilung der Widerspruch erschüttert und eine größere Geneigtheit der Gesinnung veranlaßt. Um so verwerflicher war daher die Erneuerung des feindseligen Verhaltens.

Daß Jesus in den zwei Monaten zwischen Laubhütten und Tempelweihe sich in Jerusalem und Umgegend aufgehalten habe (Beng., Thol., Olsh., Mey., Stier, Lücke, Wieseler Chron. Syn. S. 318 Anm. u. A.), ist aus der Art der Erzählung nicht zu schließen. Man wird kein Recht haben zu sagen, daß wenn er nach Galiläa oder Peräa gegangen wäre, der Evangelist dieß ausgedrückt haben würde (Lücke), da ihm hier Alles auf den inneren Zusammenhang ankam. Das Dazwischenliegende war ihm von keiner Bedeutung. Von den äußeren Umständen (V. 22 f.) gibt er nur so viel an, als zum nöthigsten geschichtlichen Rahmen gehört und als ihm zugleich für die Sache selbst Bedeutung hat. So wenig am Schluß von Kap. 5 die Rückkehr Jesu nach Galiläa erwähnt

Digitized by Google

ist, und doch unfraglich, so wenig brauchte sie hier erwähnt zu werden (vgl. Godet). Allerdings ist Jesus nicht ausdrücklich um dieses Festes willen von Galiläa nach Jerusalem gegangen, sondern er hatte sich ohnedieß bereits in die Nähe der Hauptstadt gezogen. Die Zeit seiner galiläischen Wirksamkeit war zu Ende. Aus den Synoptikern, wenn wir diese bei der Unvollständigkeit der johanneischen Geschichtserzählung zur Ergänzung herbeiziehen dürfen, ersehen wir, daß Jesus im Spätherbst Galiläa für immer verlassen hatte und nach Peräa hinübergegangen war (Matth. 19, 1), wo er die in Galiläa geübte Wirksamkeit fortsetzend den Winter über zubrachte, von Ort zu Ort den Jordan entlang ziehend und so in die Nähe von Jerusalem kommend. Vgl. J. Lichtenstein Lebensgeschichte Jesu Chr. S. 28 f. 320 f. Das veranlaßte ihn denn das Tempelweihfest in Jerusalem zu besuchen. Und zwar kam er nicht um seiner Pflicht als Jude zu genügen, sondern um des vielen Volkes willen, das er hier beisammen traf.

V. 22. Das Tempelweihfest, חֲנֻכָּה ἐγκαίνια Erneuerungsfest, war von Judas Makkabäus zur Feier der Reinigung und neuen Einweihung des von Antiochus Epiphanes entweihten Tempels (Einweihung des neuerbauten Brandopferaltars 1 Makk. 4, 59) angeordnet (1 Makk. 4, 56 ff. 2 Makk. 10, 6 ff.) und wurde am 25. Kislev (Dezember) acht Tage lang durch glänzende Erleuchtung der Häuser in Jerusalem und aller Orte gefeiert; vgl. Keil Bibl. Archäol. I, 420. Eine Verpflichtung zum Besuch Jerusalems bestand nicht; das Fest wurde allenthalben gefeiert. Wenn ἐν Ἱερoσ. hinzugesetzt ist, so ist es nicht, weil Jesus noch in Jerusalem war (Mey.), sondern weil er hinging. Und dieß, wie wir sahen, nicht zur Erfüllung einer religiösen Pflicht, sondern im Dienst seines Berufs. Deßhalb ist auch nicht von einer ἑορτή wie sonst (2, 23. 5, 1. 6, 4. 7, 2) die Rede. Und darauf bezieht sich auch die Bemerkung: χειμὼν ἦν es war Winterszeit, nicht: es war stürmisches Wetter (nach Matth. 16, 3. Lampe u. A.), was keinen Bezug auf den Zusammenhang hätte. Nicht eine bloße äußere Notiz ist dieß, sondern durch den Zu-

Digitized by Google

sammenhang motivirt. Nicht bloß um für die heidenchristlichen Leser das nachher erwähnte Wandeln in der Halle Salomos zu erklären (Mey.); denn wozu erwähnt Johannes dieses? und konnte Jesus in dieser Halle nicht auch sonst verweilen so gut wie die ersten Christen? Sondern es dient dem Gedanken des Evangelisten überhaupt: weder durch die vor Kurzem erfahrene Feindschaft der Juden, noch durch die winterliche Jahreszeit ließ sich Jesus abhalten, noch einen Versuch zu machen; (vgl. I, 71. Lichtenstein a. a. O. S. 321).

V. 23. Die Halle Salomonis war eine Säulenhalle an der Ostseite des Tempelgebäudes, daher von Joseph. Antiqu. 20, 9, 7 σ. ἀνατολική genannt. Ihren Namen hatte sie, weil sie, nach Josephus, vom Salomonischen Tempel herstammen sollte, bei der Zerstörung desselben durch Nebukadnezar stehen geblieben. In dieser Notiz zeigt sich der Augenzeuge (Mey.). Aber warum überhaupt diese Notiz? Nur um „den mit dem jüdischen Festkalender unkundigen Lesern bemerklich zu machen, daß die schlimme Jahreszeit Jesum nöthigte, aus dem Freien sich in den bedeckten Gang des Tempels zurückzuziehn"? So Lücke und die Meisten. Warum ist dann nicht etwa der Tempel überhaupt genannt? Nicht ohne Grund ist der Ort ausdrücklich angegeben. Wir wissen aus der Apostelgeschichte, daß die Apostel und ersten Christen überhaupt sich gerne in der salomonischen Halle aufhielten (vgl. Akt. 3, 11). Um dieser geschichtlichen Bedeutung willen, welche den Lesern des Evangeliums bekannt gewesen, nennt der Evangelist den Ort. Die Leser des Evangeliums werden aber den Ort aus derselben Quelle gekannt haben, aus welcher auch wir, nämlich aus der Ap.-Gesch. Ist aber der Verfasser unsres Evangeliums der Apostel Johannes, so wird die Nennung noch erklärlicher. Denn welche Fülle von Erinnerungen knüpfte sich ihm an diesen Ort! Warum aber gerade Jesus diesen Ort erwählte, ob er es that, um „auf sinnbildliche Weise die Einheit des alten und des neuen Bundes auszusprechen", wie Thiersch meint (ap. Zeitalter S. 73), werden wir dahingestellt sein lassen müssen.

Digitized by Google

Hier wandelte er auf und ab, schweigend; denn Neues hatte er den Juden nicht mehr zu sagen. Was sie zu wissen nöthig hatten, um an ihn als den Christ zu glauben, oder ihn als solchen zu bekennen, das hatte er ihnen gesagt und wußten sie oder konnten sie wissen. V. 24. Aber die Schuld soll nicht ihre, sondern Jesu sein: er erkläre sich nicht frei öffentlich; darum wüßten sie nicht, wie sie mit ihm daran seien. Sie umringten ihn — quam gratum id fuisset salvatori, si fecissent in fide! Beng. — zudringlich und mit ihren Reden auf ihn eindringend: καὶ ἔλεγον importuno frementis naturae impetu, Beng. Nicht in ernstlicher Absicht, etwa zum Glauben halb geneigt (geg. Hgstb.), sondern rechthaberisch und im Sinn des Vorwurfs gegen Jesus. Sie klagen Jesum dafür an, daß sie nicht leisten was er fordert. Nicht bloß unberechtigt soll seine Forderung, sondern auch unrecht sein Verhalten sein, durch welches er ihre Seele in steter Spannung und Ungewißheit über das erhalte, was doch für einen Israeliten das Höchste und Wichtigste sei. Wie lange hältst du unsere Seele in der Schwebe? Αἴρειν hier wie durchweg: in die Höhe heben, so in Schwebe, Spannung versetzen, suspensam tenes, Beng. Wenn du der Messias bist, so sag es uns frei heraus. Quasi vero nunquam dixerit et ostenderit. — Saepe cogitamus: si hoc vel illud hoc illove modo expressum audirem aut legerem, credere possem. Sed Deus solus scit, quomodo nobiscum loqui deceat ad fidem nostram alendam et exercendam. Beng. Allerdings, so frei offen und rund wie etwa der Samariterin am Jakobsbrunnen hatte es ihnen Jesus nicht gesagt und hat er sich in Jerusalem nie bezeugt. Aber dennoch ausreichend genug, daß sie wissen konnten er sei es, daß er sagen konnte er habe es, und daß es ihnen möglich war selbst zu bekennen: σὺ εἶ ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (Matth. 16, 16). Und wenn niemals, so jetzt: V. 25. Denn wenn Jesus sagt εἶπον ὑμῖν, so liegt darin die Antwort auf ihre Frage und zwar die bejahende. Deßhalb kann er auch die Forderung des Glaubens oder vielmehr den Vorwurf über ihren Unglauben daran schließen.

Digitized by Google

Reicht ihnen aber sein Wort nicht aus, so erinnert er sie an die Legitimation seines Vaters in den ἔργοις. An diese erinnert er sie; denn die Blindenheilung war noch in frischem Gedächtniß. Sie brauchen nichts, als aus seinen Werken den nothwendigen Schluß auf seinen Beruf und seine Person zu ziehen (vgl. Weiß, joh. Lehrbegr. S. 197 ff. 202). Aber τοσαῦτα αὐτοῦ σημεῖα πεποιηκότος ἔμπροσθεν αὐτῶν οὐκ ἐπίστευον εἰς αὐτόν (12, 37). So zeigt sich also, daß die Schuld nicht auf seiner, sondern auf ihrer Seite liegt. Deßhalb ist V. 26 ὑμεῖς mit Nachdruck zu οὐ πιστεύετε gesetzt (vgl. dagegen z. B. 5, 40). Der Grund aber wiederum ihres Nichtglaubens ist weiter rückwärts der, daß sie nicht zu seinen πρόβατα d. h. zum wahren Volke Gottes gehören, was natürlich weder im antijudaistischen noch im dualistischen Sinne gesagt ist (geg. Hilgf. z. B. in s. Ztschr. 1870 S. 270). Wären sie Schafe von ihm, so würde auch Glaubensgehorsam, Gemeinschaftsverhältniß und Nachfolge da sein. Die Rede bewegt sich in demselben Bilde wie in dem vorhergehenden Abschnitte, obgleich καθὼς εἶπον ὑμῖν am Schluß von V. 26, was sich nicht bloß auf das Bild, sondern auf die negative Aussage selbst beziehen würde (Mey.), der Autorität der Handschr. (es fehlt bei א. B. K. L. u. s. w., steht bei A. D. E. F. G. H. u. s. w.) zufolge zu streichen ist. Es lag nahe, in Erinnerung an die vorhergehende Rede Jesu die Worte einzuschieben (geg. Mey.). Am wenigsten aber sind die Worte als Einleitung zum folgenden zu fassen (geg. Thol., Godet). Es ist Jesu Weise nicht in solcher Art längere Citate eigener früherer Reden einzuführen (Mey.). Man hat gesagt, nur der Evangelist, nicht Jesus könne das zuvor Gesagte so unmittelbar gegenwärtig haben (z. B. Baur S. 181). Darauf hat Ebrard gebührend geantwortet (Ev. Kritik S. 544). Warum sollten es auch nicht dieselben Juden gewesen sein können, welche die am Laubhüttenfest gesprochene Rede gehört hatten, und welche nun Jesus an jene Worte erinnern will? Aber es ist diese Annahme nicht einmal nöthig; denn das Bild vom Hirten ist alttestamentlich und ge-

Digitized by Google

läufig genug, um von Jesus mehr als einmal haben gebraucht werden zu können (vgl. Ebr.). Wir werden uns deßhalb nicht genöthigt sehen, „die erste Hirtenrede" in die mittlere Zeit zwischen beiden Festen zu verlegen (Stier IV, 546 f. nach Bengel). Denn soll sich die zweite Rede auf die erste beziehen, so ist das zwar möglich, wenn sich Jesus nach dieser von Jerusalem entfernt und es erst jetzt wieder besucht hatte, weil dadurch diese Rede in der Erinnerung sich stärker heraushob; aber nicht, wenn Jesus in fortdauernder Wirksamkeit, also auch Lehrunterweisung, in Jerusalem blieb, weil dann neben jene Rede andere traten.

V. 27. 28. Die Schilderung des Verhältnisses der Schafe zum Hirten zeigt deutlich, daß die Juden nicht zu den Schafen gehörten. Meine Schafe hören auf meine Stimme und ich erkenne sie und sie folgen mir, und ich gebe ihnen ewiges Leben, und sie werden in Ewigkeit gewißlich nicht umkommen, und Niemand wird sie aus meiner Hand reißen. Bengel (u. Mey.) hat hier **tria sententiarum paria** gefunden, **quorum singula et ovium fidem et pastoris bonitatem exprimunt per correlata**; aber schwerlich richtig. Vielmehr werden immer zweimal drei Worte zusammengehören. *Ἀκούειν* ist das erste; es ist der Glaubensgehorsam gegen Jesu Wort. *Κἀγὼ γινώσκω αὐτά* d. h. ein Liebeserkennen, die Erfahrung seiner Liebesgemeinschaft ist das nächste. Die Nachfolge aber, die Bethätigung der gläubigen Liebesgemeinschaft im Leben, wächst aus jenen beiden. Dem entspricht die nächste Trias, welche das Heilsgut, den Segen benennt, welcher denen zu Theil wird, die in solcher auf Glaubensgehorsam ruhenden und im Leben sich bethätigenden Liebesgemeinschaft stehen. Die *ζωὴ αἰώνιος* ist die nächste Frucht des Glaubens, im Grunde bereits das gesammte Heilsgut, wie auch Glaube bereits im Grunde das gesammte Heilsverhältniß und -verhalten benennt. Sie entspricht dem *ἀκούειν*, wie *οὐ μὴ ἀπόλωνται εἰς τὸν αἰῶνα* dem *γινώσκω*. Denn der gewisse Bestand des Heils ruht darin, daß Christus uns erkannt, sich uns in Liebe zugeeignet hat. Den Gefahren

Digitized by Google

aber, mit welchen die Nachfolge umgeben ist, entspricht die Zusicherung, daß keine feindliche Gewalt uns ihm entreißen soll. Denn οὐδεὶς δύναται ἁρπάζειν u. s. w. geht auf die feindlichen Mächte, welche in mannigfaltigen Formen den Jüngerstand gefährden, entspricht also dem ἀκολουθεῖν. Vgl. z. B. Röm. 8, 31—38. Die Möglichkeit eigenen Abfalls ist damit natürlich nicht ausgeschlossen (geg. die prädestinatinische Lehre).

Die Verse 25 und 26 hatten der strafenden Erwiderung gedient, 27 und 28 sowohl das rechte heilsmäßige Verhältniß und Verhalten als seinen Segen und dessen sicheren Bestand hervorgehoben; V. 29 und 30 geben nun den Grund dafür an, so daß V. 29 den Obersatz, V. 30 den Untersatz bilden für den Schluß, welchen V. 28 bereits ausgesprochen hatte.

V. 29. Abweichend vom text. rec. „mein Vater, welcher sie mir gegeben hat, ist größer als alle" lesen ℵ. B. L. It. Vulg.: ὁ π. ὃ δέδ., D.: ὁ δεδωκώς, A. B. It. Vulg.: μεῖζον, ℵ: μείζων. Nach der Lesart der Vatik. Hdschr. würde es also heißen: was mir der Vater gegeben hat ist größer als alle oder alles. Aber das ist kein erträglicher Gedanke. Die Verschiedenheit der Lesarten zeigt, daß frühzeitig eine Unsicherheit in den Text gekommen ist. Das Maskul. im Sin. μείζων ist schwerlich Korrektur (geg. Mey.), sondern ein Rest des Ursprünglichen. Das Neutrum ὃ δέδ. aber gewiß ein alter Fehler. Ob das ὁ δεδωκώς von D., wohl eine stilistische Veränderung, den Weg erkennen läßt auf welchem das ὃ entstanden ist? Der Gedankenzusammenhang fordert, der Autorität der besten Handschriften zum Trotz, beim recipirten Text zu bleiben. Der Vater hat sie ihm gegeben. Denn des Vaters waren sie (vgl. 5, 42. 8, 42. 47. 3, 21. 11, 52. 18, 37. 17, 6. 9. 12). Nun ist des Vaters Vermögen erhaben über alle außergöttliche Macht. Das will πάντων μείζων ἐστίν zunächst sagen. Aber mit Absicht ist es allgemeiner ausgedrückt, um anzudeuten, daß die spezielle Beziehung, welche der Zusammenhang diesem Worte verleiht, in dem allgemeinen Sachverhalt beschlossen und begründet ist, daß der Vater größer ist

Digitized by Google

als alles Andre oder alle Andren (denn *πάντων* wird allerdings Mask. sein). Wenn Bengel hinzusetzt major etiam me (14, 28), so gehört das nicht hieher, weil Vater und Sohn hier einander nicht entgegengestellt werden. Aber es heißt auch nicht bloß größer als alle feindliche Gewalten (Lcke), sondern größer als alle, die nicht Gott sind und welche eine Machtäußerung in Bezug auf die *πρόβατα* ausüben könnten. Inwiefern dieses Bleiben in der Hand des Vaters auch von Seiten dieser selbst begründet oder bedingt sei, bleibt hier außer Betracht, da die göttliche Gewißheit des Heils und Heilsstands hervorgehoben werden soll.

V. 30. Gilt das aber vom Vater, so gilt es auch von ihm der da redet, vom Sohn; denn des Vaters Vermögen ist auch ihm eigen, weil er und der Vater Eines oder beisammen sind d. h. eine Einheit bilden. Von Einheit des Willens (so die arianische und socin. Auslegung) ist hier nicht die Rede, sondern von Einheit des Vermögens, welches dem Vater und welches der geschichtlichen Person Jesu Christo eignet. Denn an das Vermögen zunächst zu denken, nöthigt uns die Begründung von *οὐδεὶς δύναται ἁρπάζειν* u. s. w. Aber es gilt hier was oben, daß zur Bezeichnung dieser speziellen Beziehung ein allgemeiner Ausdruck mit Absicht gewählt ist, um zugleich damit die tiefer liegende Begründung dieser speziellen Thatsache auszusprechen. Aber wenn nun Stier dieß Wort sofort, ohne Mittelglieder, „ein unerschütterliches dictum probans für das trinitarische Dogma" nennt (IV, 554), so schließt er zu hurtig, wie auch Hgstb., wenn er das Wort ohne weiters trinitarisch auslegt. Freilich ist nicht bloß eine similitudo (Fritzsche) ausgesagt, sondern eine *ἑνότης* „Machteinheit" (Lcke II. S. 435); auch nicht daß Jesus wirke was Gott wolle (Bg. Cr.), sondern das Zusammenfallen von Beider Vermögen. Aber eben deswegen geht es über die eigentliche Auslegung hinaus und in das Gebiet der dogmatischen Folgerung über, wenn Bengel (u. Stier, nach Augustin's Vorgang) bemerkt, per sumus refutatur Sabellius, per unum Arius. Denn jenes (*ἐσμέν*)

Digitized by Google

geht zunächst auf die Verschiedenheit von Gott dem Vater und dem Menschen Jesus, dieses (ἕν) zunächst nicht auf das Wesen. Denn darin hat Beyschlag Recht (Christol. S. 78), wenn er leugnet daß „von einer metaphysischen Einheit" die Rede sei. Aber wenn nun beide, Gott der Vater und der Mensch Jesus Christus, hinsichtlich ihres Vermögens gleichgestellt und zusammengenommen werden, daß sie wie eine Einheit erscheinen, so führt das weiter. Es eignet ihm dem Menschen dasselbe Vermögen wie Gott seinem Vater, nicht als wäre es nicht das Vermögen zweier, sondern weil wo das eine da auch das andre ist. Dieß aber könnte nicht in Bezug auf ihr Vermögen stattfinden, wenn es nicht von den Personen gälte, daß wo der eine da auch der andere ist, so daß auch Beyschlag (a. a. O.) von einer „realen Lebensgemeinschaft", die ihm nur eben ethisch bedingt ist, redet. Wie denn auch Jesus das ἕν ἐσμεν später selbst deutet mit ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ κἀγὼ ἐν τῷ πατρί V. 38, Worte welche wesentlich dasselbe aussagen was V. 30 (Hofm., Weiss. II. S. 21), nur daß V. 30 der Ausdruck vom Gesichtspunkt der Gleichheit, V. 38 von dem des lebendigen Ineinanderseins bestimmt ist. Der Ausdruck ist V. 30 nur unbestimmter als V. 38. Und wie V. 38 nicht abzuschwächen ist in: der Vater wirkt, erscheint in mir; es ist Ein Werk, Eine Sache (Bg. Cr.), sondern von den Personen zu verstehen und eigentlich zu nehmen ist: so auch hier. Weil nun Jesus das Verhältniß zugleich der Personen, seiner und des Vaters, und zwar in seiner begründenden Allgemeinheit bezeichnen wollte, darum gebrauchte er ein Wort so allgemeinen Charakters. Nun ist es freilich zunächst das Verhältniß des Menschgewordenen zu Gott im Himmel, wie denn Jesus überhaupt durchweg von sich in geschichtlicher Wirklichkeit redet. Aber mit Unrecht macht dieß Beyschlag in seiner Christol. gegen die in der Kirche herkömmliche Auslegung geltend. Denn was in der menschlichen Persönlichkeit Jesu Christi geschichtlich geworden ist, ist ja nur die geschichtliche Erscheinung eines zu Grunde liegenden Ewigen. Wie also der Menschgewordene in der Gottesgemeinschaft nicht gestanden wäre, wie

Digitized by Google

sie geschichtlich bestand, wenn sie ihm, sofern er war ehe der Mensch wurde, nicht wesentlich geeignet hätte, so würde er auch hier dieß Wort von sich dem Menschgewordenen nicht sagen können, gälte es von ihm nicht wesentlich. Es ist das Verhältniß des Eins- oder Gleich- und Beisammenseins zwischen dem der Gott und dem der Mensch, also insofern nicht Gott ist, mit diesem Wort in einer schlechthinigen Allgemeinheit ausgesagt, wie es doch zwischen Gott und dem das nicht Gott ist im Grunde nicht stattfinden kann. Deßhalb bemerkt Mey. z. d. St. nicht unrichtig, daß bei der durch ἕν ἐσμεν bezeichneten Gemeinschaft die Homousie vorauszusetzen sei. Vgl. auch B. Weiß in s. Joh. Lehrbgr. S. 206 von der hiemit ausgesprochenen „Wechselgemeinschaft" des beiderseitigen „Seins", „auf welche daher die Apologie Christi in V. 38 hinauskommt".

V. 31. Dies Wort war den Juden unerträglich, sie trugen Steine herbei, πάλιν wie 8, 59, die Strafe der Gotteslästerung an Jesus zu vollziehen. Da er sie strafte (V. 26), da er von seiner Gabe und sich hoch redete (V. 27 f.), blieben sie ruhig. Aber dieses Wort schien ihnen allzusehr über das Maß dessen hinauszugehn, was einem Menschen zusteht. Zugleich ist es eines jener kurzen, scharfen Dikta, welche am Schluß einer Rede unwillkürlich ihre Spitze gegen den Gegner kehren und dadurch provociren (vgl. I. S. 34). Damit beginnt der zweite Kreis dieses Abschnittes. Brückner hat Olsh. getadelt, daß er wider „die durchgehende Analogie des Ev." von einem richtigen Verständniß der Juden redete. Wir haben aber gesehen, daß der Mißverständnisse viel weniger sind, als man in der Regel glaubt. Vgl. auch I, 125 ff. Sollte denn auch Jesus so gar mißverständlich geredet haben, wie man seit Baur dem vierten Evangelium vorwirft?

Stier hat in ἐβάστασαν in dem Herbeitragen, in Vergleich zu ἦραν zum bloßen Aufheben, 8, 59, woran durch πάλιν erinnert ist, einen Fortschritt erblickt (IV, 555). Aber βαστάζειν kann auch „aufheben" heißen (so Mey. wegen πάλιν). Und wenn es auch in der weiteren Bedeutung „her-

Digitized by Google

zutragen" zu nehmen ist, so wäre zu erwidern: in der salomonischen Halle lagen eben keine Steine: so mußten sie dieselben herbeitragen; Godet erkennt darin den Augenzeugen. Die von Weiße beanstandete geschichtliche Möglichkeit der Fortsetzung des Gesprächs begründet Ebrard a. a. O. S. 543 mit der Berufung auf das böse Gewissen der Gegner Jesu. Die Szene ist nicht so tumultarisch wie 8, 59; aber darum die Gesinnung der Gegner nicht minder entschieden. Ihre Entschiedenheit zeigt sich darin, daß sie sich durch Jesu Vertheidigung nicht irre machen lassen, sondern nachdem er ausgeredet, an das unterbrochene Werk zu gehen sich anschicken. Wenn aber V. 39 nicht vom Steinigen sondern von Greifen die Rede ist, so erklärt sich das daraus, daß sie ihn erst aus der Halle hinausführen mußten.

V. 32. Weder als wohlthätige (Bg. Er.), noch als herrliche (de W.) will Jesus seine Werke bezeichnen, wenn er sie *καλὰ ἔργα* nennt, sondern als gute, an denen nichts auszusetzen ist. Von seinen Werken aus ist ihm nichts vorzuwerfen: das ist die negative Seite. Vielmehr, da er sie *ἐκ τοῦ πατρός* gethan hat, beweisen sie sein Verhältniß zum Vater, das er von sich behauptet hat: das ist die positive Seite. Denn *ἐκ τοῦ πατρός* wird nicht bloß heißen: in seiner Kraft (Brckr, Stier u. A.), sondern wird mit Absicht gerade so gesagt sein, um anzudeuten, daß sein Thun selbst alles von seinem Vater den inneren Ausgang nehme, daß er also in allem Thun seine innerliche Gemeinschaft mit dem Vater bethätige. Damit kehrt Jesus am Schluß der Streitreden an den Anfang derselben 5, 17, 18 zurück. Diese konstante Lehrdarstellung Jesu ist allerdings ein Zeugniß seiner Abhängigkeit vom Vater (Beyschlag a. a. O. S. 71), aber zugleich auch seiner Gemeinschaft mit ihm. Wenn er nun fragt, welches von diesen Werken so geartet sei (*ποῖον*), daß es Steinigung verdiente — warum sollte das Ironie sein müssen (de W., Lcke, Stier), wenn auch „die Ironie tiefer Entrüstung" (Mey., Godet)? Stellt sich Jesus etwa nur so an, als merkte er nicht, daß sie nicht um eines Werkes, sondern um seines Wortes

willen ihn steinigen wollen? Aber wir haben zu 5, 18 gesehen, daß eben auf Grund der Heilung am Sabbath sein Wort ihnen unerträglich schien. Würden sie nicht an seinem Thun von vornherein Anstoß genommen haben, so würde ihnen auch sein Wort nicht so anstößig gewesen sein. Deswegen will Jesus zuerst den Anstoß am Thun, als den verursachenden Grund in's Reine bringen, ehe er den Anstoß am Wort bespricht. Aber er macht ihnen den Kampf schwer durch das an ihr Gewissen sich wendende vorausnehmende Wort: *ἔργα καλά*, Werke an denen nichts auszusetzen. So geben denn auch die Juden den Angriff hierauf auf V. 33. Aber sie sagen nicht *περὶ τῶν καλῶν ἔργων*, sondern *περὶ καλοῦ ἔργου*: sie lassen also, indem sie sich hierauf nicht einlassen, diese ganze Sache dahingestellt (Vg. Er.). Aber das *λιθάζομεν* gestehen sie zu: sie sind eben im Begriff es zu thun, und zwar um seiner vermeintlichen Blasphemie willen: denn wenn sie auch von seinen Werken absehen wollten, so müßten sie doch schon um des blasphemischen Wortes willen ihn steinigen.

Die Juden haben Jesum so verstanden, daß er, obwohl ein Mensch, sich zu Gott mache V. 33. Das soll zum mindesten eine Uebertreibung sein (Brckr), die dann Jesus auch ganz unmißverständlich ablehne (Beyschlag a. a. O. S. 68 f.). Aber Jesus hat sich, wie wir sahen, doch so mit Gott zusammengefaßt, daß was von dem Einen gilt, auch von dem Andern gelten muß. Hat er sich doch neben und in Gott, damit also auf den Boden Gottes gestellt, und sich *ἴσον τῷ θεῷ* 5, 18 gemacht. Indem er so von sich spricht, macht er sich zwar nicht zu *ὁ θεός*, aber *τῷ θεῷ* gleich, also zu *θεός*. Nun aber ist *ἄνθρωπος* und *θεός* ein Gegensatz, und das Eine scheint nothwendig das Andere auszuschließen. Wie vermittelt sich also dieser Gegensatz? Nicht wohl anders als so, daß wer so von sich sprechen darf, *θεός* muß gewesen sein, somit also in gottinnerlicher Gemeinschaft mit *ὁ θεός*, bevor er *ἄνθρωπος* geworden ist, so daß ihm also wesentliche Gottesgemeinschaft auch sofern er nun Mensch geworden ist eignet, nur in geschichtlicher zeitlicher Form, aber auf jenem ewigem

Digitized by Google

Grunde. Jesus wird also sein Wort dadurch rechtfertigen, daß er sich als den Menschen bezeichnet, welcher als von Gott ausgegangen Mensch geworden ist, d. h. als υἱὸς τοῦ θεοῦ. Denn indem er das Vorhergehende sagte, hat er nichts Anderes gesagt als dieß. So hat er also jenes gerechtfertigt, wenn er die Thatsache nennt, um derentwillen er sich diesen Namen beilegen darf. Diese Rechtfertigung nun, welche V. 34—36 enthält, begründet er mit dem Schriftwort des A. T.

V. 34. Mit ἐν τῷ νόμῳ ὑμῶν ist die alttest. Schrift überhaupt genannt. Der Name für den ersten der drei Theile des alttest. Kanon dient, weil es der Haupttheil und die Grundlage alles folgenden ist, zur Bezeichnung des Ganzen; der ὁ νόμος ist so viel wie ἡ γραφή, vgl. 12, 34. 15, 25. Ὑμῶν aber sagt Jesus, ähnlich wie 8, 17 (vgl. auch I, 129). Die Juden berufen und stützen sich auf die alttest. Schrift gegen ihn. Eben deßhalb macht es nun Jesus für sich geltend. Ps. 82 schildert Gott wie er Gericht hält unter den Elohim der Erde. „Ich habe gesagt: Elohim seid ihr, und Söhne des Höchsten ihr alle. Jedoch wie Menschen werdet ihr sterben, und wie der Fürsten einer werdet ihr fallen" (V. 6. 7). Nicht an Engel (Bleek u. Hupf.) ist der Psalm gerichtet — wie sollten diese wegen ungerechten Richtens gerichtet werden? — sondern an die Träger der Obrigkeit; denn diese heißt אֱלֹהִים als Repräsentantin Gottes, welcher sein Majestätsrecht über Leben und Tod ihr übertragen hat (vgl. Delitzsch, Pss. 3. Aufl. 1874. II, 66 f.). Und zwar ist hier nicht etwa an heidnische Fürsten (de W., Hitzig) zu denken, sondern an die Obrigkeit des theokratischen Volks (Mey.). „Mit Verweisung auf diesen Psalm beweist Jesus den Juden, daß er, indem er sich Gottes Sohn nennt, nicht Gott lästere, durch eine argumentatio a minori ad majus. Wenn das Gesetz — so schließt er — schon diejenigen Götter nennt, welche durch eine in der Zeit ergangene göttliche Willenserklärung amtlich mit diesem Namen belehnt sind (und die Schrift kann doch, wie überhaupt nicht, so auch hier nicht ver-

Digitized by Google

ungültigt werden), so kann es doch keine Gotteslästerung sein, wenn derjenige sich Gottes Sohn nennt, den nicht bloß ein diesseitiges Gotteswort zu dem oder jenem irdischen Amte nach Gottes Bilde berufen, sondern der mit seinem ganzen Leben einem Werke dient, zu welchem ihn der Vater schon als er in die Welt eintrat geheiligt hatte" (Del. a. a. O.).

V. 35. Wenn es — nämlich ὁ νόμος, nicht ὁ θεός, (so Hgstb.), wie sich aus dem folgenden γραφή ergibt (Mey.) — jene, von denen eben der Psalm handelt — Jesus kann ihn als bekannt voraussetzen —, Götter nannte, an welche das Wort Gottes ergangen ist: damit ist nicht das Wort des Psalms selbst gemeint, „die im Psalm enthaltene Anrede" (de W., Lücke „ein strafendes Wort Gottes"); denn es heißt ja im Psalm: אֲנִי אָמַרְתִּי, was Rückweisung auf ein früheres Wort ist, womit nicht Offenbarungen Gottes, die sie empfangen haben (Olsh.), gemeint sind, sondern das Wort, mit welchem Gott sie berufen und zu ihrem Amt bestellt hat (Hofm. Schriftb. I, 126. Mey.). Allerdings ist πρὸς οὓς nicht begründend gemeint (so Beng. und ich früher), sondern steht im Gegensatz zu dem nachfolgenden ὃν ὁ πατὴρ u. s. w. (Hofm. a. a. O.); aber sachlich liegt doch darin eine Grundangabe: weil Gott sie durch sein Wort eingesetzt und sie somit als Götter und Söhne Gottes bezeichnet hat, so nennt sie auch das Schriftwort des A. T. so, wie sie denn bereits der Psalmist אֱלֹהִים nennt, also vor dem 6. Vers. Denn das Subjekt von εἶπεν ist, wie wir sahen, ὁ νόμος d. h. ἡ γραφή, welche Bezeichnung denn auch alsbald eintritt: Und die Schrift kann nicht aufgelöst werden. Ob man diesen Satz von εἰ abhängig sein läßt (Mey., Hgstb., Godet), oder als parenthetische Zwischenbemerkung faßt (so gewöhnl.), bleibt sich gleich. Die zweite Konstruktion ist vielleicht der losen Periodologie der joh. Schreibweise angemessener. Immer ist der Satz ein Hülfsgedanke (Mey.), aber von großer Wichtigkeit. Denn er enthält die zwei Wahrheiten der Einheit und der normativen Autorität der Schrift. Zu λύειν auflösen d. h. außer Gültigkeit setzen vgl. Matth. 5, 19. Joh.

Digitized by Google

2, 18. 7, 23. Dieß ist von dem Ganzen der Schrift gesagt. Also die Schrift muß in jedem ihrer Theile als Autorität anerkannt werden. **Non potest dissolvi scriptura, ne minima quidem ex parte. Firmissimum axioma,** Beng. So würde hier, wenn die Juden nun Levit. 24, 16 die Steinigung an Jesu wegen vermeintlicher Lästerung vollzögen, Ps. 82 außer Gültigkeit gesetzt werden. Vielmehr ist die Schrift in jedem ihrer Theile anzuerkennen. Und das einzelne Schriftwort ist Autorität um deßwillen, weil es eben Schriftwort d. h. Bestandtheil des Ganzen ist. Also kommt die Autorität zunächst dem Schriftwort als einem Ganzen und erst von da aus dem einzelnen Worte zu. Das einzelne Wort ist ein Wort Gottes und normativ, weil es Bestandtheil des Ganzen ist. Demnach gilt die Gotteswirkung, vermöge deren die Schrift als Wort Gottes und so denn als normative Autorität gilt, zunächst vom Ganzen, und nur im Zusammenhang damit von den einzelnen Theilen desselben. Bei der religiösen und dogmatischen Würdigung der Schrift haben wir also von dem Ganzen der Schrift als des einheitlichen Wortes Gottes auszugehen, und darnach erst die Bedeutung des einzelnen Schriftworts zu würdigen, je nachdem es eine Stelle in diesem Ganzen einnimmt.

V. 36. Auf Grund der einen und unwidersprechlichen Schrift also beweist Jesus, daß wenn Diejenigen Götter und Gottes Söhne genannt werden, welche nur in Berufsverhältniß zu Gott gestanden, Er noch mehr diesen Namen verdiene, der in Personverhältniß zu ihm stehe. Wenn er sich hier in der Schlußfolgerung *υἱὸς τοῦ θεοῦ*, und nicht *θεός* nennt, so thut er das, theils weil *υἱὸς τοῦ θεοῦ* durch den Gedankenfortgang nahe gelegt wurde, theils weil es eigentlichere Aussage für den Menschgewordenen war, theils, was damit zusammenhängt, weil er, was er von sich sagen wollte, im eigentlichen Sinne aussagen und verstanden wissen wollte, die Anerkenntniß als *θεός* aber im eigentlichen Sinne, so lange er im Fleische lebte, nicht fordern konnte, sondern erst nachdem er mit der Verklärung auch in den Gottesstand wieder zurückgetreten war, wo jene Anerkennung denn auch sofort ein-

Digitized by Google

trat (20, 28). Es ist deßhalb wunderlich, wenn Beyschlag (neutest. Christol. S. 68 f.) fordert, daß bei der herkömmlichen orthodoxen Fassung der Gottessohnschaft Jesu die Antwort hätte lauten müssen: ich bin Gott, statt: ich bin Gottes Sohn. Denn Jesus will ja nur seine Gottessohnschaft beweisen. Gilt die Bezeichnung als Gottes Söhne — was mit „Götter" im 82. Ps. abwechselt — von jenen, die doch um unheiligen Wesens willen in jenem Psalm gescholten werden mußten — denn Jesus durfte wohl voraussetzen, daß denen, zu welchen er sprach, der Zusammenhang jenes Wortes erinnerlich war —: wie viel mehr von ihm ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασεν. Es ist ein Schluß a minori ad majus, der allerdings die geschichtliche Abhängigkeit Jesu vom Vater voraussetzt. Mit Absicht sagt Jesus ὁ πατήρ, denn er will sein besonderes Sohnesverhältniß zum Vater begründen (vgl. Weiß, joh. Lehrbegr. 196). Gott ist für ihn nicht bloß wie für jene ὁ θεός, sondern ὁ πατήρ. Damit ist er über das bloße Berufsverhältniß zu Gott hinausgehoben. Denn ἁγιάζειν ist nicht bloß so viel wie ἀφορίζειν (Bg. Er.), oder „besondern", wie es Gott beim Propheten Jeremias meint: „ehe du ausgingst aus Mutterleibe, habe ich dich geheiligt" Jer. 1, 5, was mit ἀφορίζειν Gal. 1, 15 verwandt ist (Hofm. Schriftb. I, 85 f.). Denn warum hieß es dann nicht ἀφώρισεν oder ἐξελέξατο? Sondern die Besonderheit der Person Jesu und seines Verhältnisses zu Gott bringt es mit sich, daß das Wort hier voller gemeint ist als bei Jeremias. Wir sahen bereits zu 6, 69 (I, 525), daß es sagen wolle, Jesus sei auch seiner Natur nach der Gemeinschaft des gewöhnlichen, damit auch des sündigen Weltlebens entnommen. Denn daß es nicht auf die Taufweihe geht, sondern auf die Sendung in die Welt, bedarf keines Beweises. Daß dieß aber mit der kirchlichen Trinitätslehre in unvereinbarem Widerspruch stehe, wie Beyschlag meint (a. a. O. S. 69), daran fehlt viel, da von den innergöttlichen Verhältnissen ja nicht wie sie an sich sind die Rede ist, sondern nur von der geschichtlichen Gestalt, die sie angenommen haben, da der, welcher ewig bei Gott war, sich an=

Digitized by Google

schickte Mensch zu werden. Da Jesus vom Vater aus in die Weltgemeinschaft eintrat, hat der Vater ihn, sofern er der Menschensohn werden sollte, jener zugleich entnommen und als solchen in ihre Artung nicht verflochtenen in die Welt gesandt. Was Gott heiligt, das entnimmt er der Welt und eignet es sich zu. Wenn der Vater den, der in die Welt kommen sollte, heiligt (— denn ἡγίασεν geht dem ἀπέστειλεν voraus, vgl. Beng. —), so ist Jesus nicht bloß, sofern er von Gott ausgeht, in Gottesgemeinschaft und Gottes Sohn, sondern auch als Mensch von vornherein von Gott zugeeignet. Wie anders ist das zu denken, als daß Gott den werden sollenden Menschensohn in seinen Liebeswillen aufgenommen hat zuvor, heilig gezeugt hat darnach, somit ihn also auch als Menschensohn zu seinem Sohn gemacht hat. Als so Geheiligten hat er ihn dann in die Welt gesandt. Wie sagt denn also ihr — ὑμεῖς mit Betonung: ihr Leute! (Mey.) —: du lästerst. Der Anfang mit ὅν ließ die dritte Person, weil in der oratio obliqua, erwarten; aber die Lebhaftigkeit der Rede geht in die direkte Form und so in die zweite Person über.

V. 37. Diese Gottessohnschaft nun, welche von ihm gilt, beweist er durch seine ἔργα. Die Rede lautet herausfordernd: wenn ich sie nicht thue! Er bezeichnet sie sofort als Werke des Vaters d. h. die der Vater durch ihn wirkt; damit als bewiesen annehmend, was er erst beweisen sollte. Aber der Beweis liegt in den Werken selbst. Denn sie beweisen seine Gottesgemeinschaft. V. 38. Darum sollen sie, wenn sie auch ihm d. h. seinem Wort, seinem Selbstzeugniß (vgl. Weiß joh. Lehrbegr. 203) nicht glauben, doch wenigstens den Werken glauben d. h. dem darin enthaltenen Zeugniß über ihn. Der Zweck dieser seiner Forderung aber ist, daß sie dann sein und des Vaters lebendiges Ineinandersein erkennen. Ἵνα γνῶτε καὶ γινώσκητε, sagt Jesus; denn so wird nach B. L. zu lesen sein, gegen ℵ: ἵνα γν. κ. πιστεύητε — was augenscheinlich eine Aenderung der auffallenden Wiederholung von γιν. ist — d. h. damit ihr zur Erkenntniß gelanget und (dauernd) erkennet. Es ist Akt und Zustand unterschieden

(vgl. Mey.). Daß der Vater in mir und ich im Vater, vgl. zu V. 30. Hae duae sententiae: ego et Pater unum sumus, et: Pater in me et ego in Patre, se mutuo exponunt, Beng., Weiß (a. a. O. S. 205). Vom Boden der dynamischen Gemeinschaft (Mey.), vermöge welcher Jesus das Organ für die Wirksamkeit des Vaters ist, ausgehend greift dieses Wort darüber hinaus (gegen Lcke., de W.), zwar nicht zur Bezeichnung der innergöttlichen Wesensgemeinschaft, der περιχώρησις essentialis patris in filio et filii in patre (Calov), wohl aber zum geschichtlich gewordenen Verhältniß der persönlichen Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn, welche an jener ihre ewige Voraussetzung hat. Das also ist die Bedeutung des σημεῖα Jesu, daß sie dieses Verhältniß erkennen lassen.

V. 39. Wie nun aber oben V. 30 das entschiedene Wort nur die Erbitterung der Gegner hervorgerufen, so hat auch bei diesem weder die vorhergehende Rechtfertigung und die Widerlegung des Vorwurfs, noch auch die weniger provocirende Form des Ausdrucks selbst die Gereiztheit der Gegner heben können. Denn man wird kaum sagen können, daß durch die Vertheidigung Jesu ihre Erbitterung gemildert und die Steinigung abgewendet worden sei (so Mey.). Denn die Steinigung gaben sie nicht auf, wenn sie Versuch und Anstalt machen, ihn zu greifen, doch wohl nur um ihn zu diesem Behuf aus der Tempelhalle hinauszuführen (Calv., Hgstb.). Wir werden durch πάλιν an die früheren ähnlichen Versuche erinnert. Aber wie früher entzieht er sich ihren Händen, ob wunderbar wie 8, 59 (Bg. Cr., ich früher), wird dahingestellt bleiben müssen, da es der Evangelist nicht bemerkt; wie es aber auch geschah, jedenfalls den Juden zum Zeugniß, daß sie ohne seinen Willen und vor der Zeit ihn in ihre Gewalt zu bekommen keine Macht haben, ohne daß man die basilidianische Gnosis (quum teneri non posset et invisibilis esset omnibus. Iren. I, 24, 4 — so Keim III, 64) zu Hülfe zu nehmen braucht.

V. 40—42. Jesus in Peräa. Nicht um sich vor den Nachstellungen der Hierarchen zu sichern (Mai., Mey.), geht

Digitized by Google

Jesus nach Peräa zurück, sondern weil er nun nichts mehr bei den Juden zu thun hat, bis er sich ihnen zum Tode hingibt. **V. 40.** *Ἀπῆλθεν πάλιν πέραν τοῦ Ἰορδάνου* sagt der Evangelist. Man möchte geneigt sein, hierin zu finden, daß auch von dort aus Jesus auf das Tempelweihfest gekommen sei, so daß wir hierin einen Beitrag für die Ausfüllung der Zeit, welche zwischen V. 21 und 22 fällt, hätten. Aber es ist allerdings unwahrscheinlich, daß der Evangelist auf eine Thatsache zurückweisen sollte, welche er nicht erwähnt hat. So wird die gewöhnlich angenommene Beziehung auf 1, 28 immer die wahrscheinlichere bleiben. Jedenfalls ist diese Beziehung richtiger als die Bg. Cr.'s auf 3, 22. Sie wird um so mehr gelten müssen, wenn *πάλιν* nicht bloß für *πέραν Ἰ.*, sondern auch für *εἰς τὸν τόπον* u. s. w. gilt. Die öffentliche Wirksamkeit Jesu ist bei ihrem Ende angelangt. Dieses aber kehrt in den Anfang zurück. Auf demselben Schauplatz, auf welchem Johannes zuerst taufend (— *τὸ πρῶτον* im Gegensatz zur Veränderung seines Schauplatzes 3, 23 —) Jesum bezeugt hatte, bezeugt sich dieser nun selbst, so daß er dessen Zeugniß über ihn durch seine Selbsterweisung bestätigt. **V. 41.** Als wahr erscheint somit das Zeugniß des Täufers, obgleich es nicht von Wunderzeichen begleitet war. Dieß ist allerdings der nächste Gedankenzusammenhang, in welchem hier vom Täufer gesagt wird *Ἰ. μὲν σημεῖον ἐποίησεν οὐδέν*, und Brckr. hat insofern Recht, Baur's Meinung (S. 182 f.), es solle damit der charakteristische Unterschied zwischen dem Täufer und Jesus genannt, und ein zusammenfassender Rückblick der ganzen bisherigen Darstellung des Lebens und Wirkens Jesu aus dem Gesichtspunkt der *σημεῖα* gegeben werden, zurückzuweisen. Aber an die *σημεῖα*, welche Jesus gethan, im Unterschied vom Täufer, werden wir doch durch diese Bemerkung unwillkürlich erinnert und will uns gewiß auch der Evangelist erinnern. Nur in anderer Meinung als Baur will. Es fragt sich, in welcher Absicht der Evangelist überhaupt diese Verse hier beibringt und erwähnt, daß Jesus jenseit des Jordans sich einige Zeit aufgehalten und Glauben gefunden habe. Um ihrer selbst

Digitized by Google

willen bringt er diese Notiz nicht bei. Denn in diesem Falle würde sie eingehender und bestimmter sein. Sagt er doch nicht einmal, ob und wie Jesus in Peräa thätig gewesen. Er gebraucht nur das unbestimmte Wort ἔμεινεν V. 40. Und nur aus dem Umstand, daß „viele zu ihm kamen" und in ihm den Verheißenen fanden V. 41, dürfen wir schließen, daß Jesus in Lehrunterweisung thätig gewesen sei. So wenig also lag dem Evangelisten daran, von jenem Aufenthalt in Peräa zu erzählen. Daraus erkennen wir, daß er diese Notiz nur um des Vorhergehenden willen beibringt. Es ist ein Gegensatz zwischen den Juden in Jerusalem und diesen Leuten in Peräa beabsichtigt. Wie viel mehr jenen geboten gewesen als diesen und wie doch der Erfolg gerade entgegengesetzt gewesen: das wird es sein, worauf der Evangelist aufmerksam machen will. Ist doch auch Jesus nur kurze Zeit in Peräa gewesen, denn später finden wir ihn in Ephraim 11, 54. In diesem Zusammenhang werden wir daran erinnert, daß die in Peräa sich an dem von Wundern nicht unterstützten Zeugniß des Täufers genügen lassen mußten, während in Jerusalem von Anfang an σημεῖα in großer Zahl und mit unwidersprechlicher Evidenz geschahen. **V. 42.** Und doch ließen sich jene das bloße Wort des Täufers dazu dienen (**fructus posthumus officii Johannis**, Beng.), Glaube an das Wort des Selbstzeugnisses Jesu zu gewinnen, während bei diesen auch die σημεῖα den gleichen Erfolg nicht erreichen konnten. In diesem Zusammenhang also ist es hervorgehoben, daß der Täufer σημεῖον (μὲν) ἐποίησεν οὐδέν. So wenig also können, solchen gegenüber, die Juden ihren Unglauben entschuldigen. Denn wie sehr möglich, also Pflicht, es gewesen ist, Glauben zu gewinnen: hiefür dienen diese zum Beweis. Es gehören diese VV. mit zu der großen Anklage, welche dieß ganze Evangelium gegen die Juden, als die geschichtlichen Träger des Unglaubens, bildet.

Digitized by Google

Kap. 11. 12. Jesus in den Tod dahingegeben ist das Leben und das Gericht.

Der Abschnitt, zu welchem wir nunmehr überzugehen haben, bringt das Verhalten der Juden gegen Jesus und damit das Verhältniß beider zur Entscheidung. Nachdem die vorhergehenden Vorgänge uns gezeigt, wie die Stimmung und der Entschluß der Juden sich entschieden, ist es nur noch nöthig, daß dieser zum Beschluß werde, durch welchen das Verhältniß Israels zu seinem Heiland auch für die Zukunft sich fixirt. Hiezu diente die Auferweckung des Lazarus als Anlaß. Mit Recht macht Baur darauf aufmerksam, daß sich dieses σημεῖον der Auferweckung wesentlich von den vorhergehenden unterscheide; es sei nicht Gegenstand einer Diskussion mit den Juden, es knüpfe sich keine längere Rede daran, kurz es gehöre nicht mehr zur öffentlichen Lehrwirksamkeit Jesu. Hierin hat es Aehnlichkeit mit dem ersten zu Kana. So gut wie jenes konnte daher auch dieses weggelassen werden, wenn sich ein Evangelist auf den Bereich der öffentlichen Lehrwirksamkeit Jesu beschränken wollte. Dieß gilt für Markus so gut wie für Matthäus (gegen Brckr). Vgl. auch Mey. Wir werden daher, um diese Weglassung bei den Synoptikern zu erklären, nicht auf eine Rücksicht zu rekurriren nöthig haben, welche man um der feindseligen Juden willen auf den noch lebenden Lazarus glaubte nehmen zu müssen (Olsh., Lange L. J. II, 2. S. 1133 f.) — eine Rücksicht, welche zumal in der Zeit, in welcher die Evangelien geschrieben wurden, völlig unnöthig und zwecklos gewesen wäre —; oder eine Rücksicht auf den persönlichen Charakter des Verhältnisses, in welchem Jesus zu den Geschwistern stand, und welcher forderte, so lange die betreffenden Personen lebten, das Heiligthum nicht der Menge preiszugeben (Godet) — eine Dichtung, welche schon an Matth. 26, 13 scheitert —; noch auch werden wir bei den Synoptikern Unbekanntschaft mit diesem Vorfall anzunehmen brauchen (de W.,

Digitized by Google

Lcke.) — eine Unbekanntschaft, welche die Glaubwürdigkeit der Synoptiker allerdings sehr in Frage stellen müßte. Ebenso willkürlich ist die Annahme, daß diese Geschichte wegen ihrer Tiefsinnigkeit für das johanneische Evangelium bestimmt gewesen sei (Hgstb.; auch Philippi, der Eingang des Joh. Ev. 1866 S. 11 f.). Denn es kommt nicht bloß auf die Geschichte selbst, sondern vielmehr auf die Auffassung und Verwendung derselben an. Man hat die Bedeutung dieses Wunders für die geschichtliche Katastrophe des Lebens Jesu übertrieben. Es sei das größte Wunder; sollten die Synoptiker gerade dieses „verschlafen haben" (Keim I, 132)? Da bei Johannes der Tod Jesu an diesem hänge, die Synoptiker aber nichts davon wissen, so „hängt er gänzlich in der Luft" (Keim I, 131). Aber der Todesbeschluß des Synedriums wird nicht damit motivirt, sondern mit den „vielen Zeichen", die Jesus thue (11, 47). Wenn also diese Thatsache auch die Veranlassung zu diesem letzten Schritte war, so war sie doch nicht der Grund. Vgl. die früheren Bemerkungen I, 136 f. Denn es ist übertrieben, wenn Geß (Christi Person u. Werk. I, 1870 S. 120) die Auferweckung des Lazarus für „den Schlüssel" erklärt, „ohne welchen die synoptische Erzählung zum Räthsel wird," oder Pressensé (J. Chr. u. s. w. Deutsch 1866 S. 400 Anm.) ohne dieselbe sowohl den Enthusiasmus des Volkes wie den Ausbruch des Hasses der Oberen unerklärlich findet. Jesu Geschichte wäre erfolgt, wie sie erfolgt ist, auch ohne diese Thatsache. Also die Synoptiker haben dieß Wunder nicht nöthig, um den Lebensausgang Jesu zu erklären. So übergehen sie dieses Wunder, wie sie von Bethanien überhaupt schweigen oder es nur flüchtig erwähnen. Sie ordnen ihre Erzählung nach den großen Stationen Galiläa, Peräa, Jerusalem. Gegen die Hervorhebung dieser drei großen Stationen tritt alles andere zurück. Vgl. meinen Joh. Ursprung S. 168 f. und d. Komm. I, 137. Johannes aber erwähnt es, erstens weil es ihm ein wesentliches Moment in der Geschichte des sich steigernden Konfliktes ist, welchen darzustellen er sich zur Aufgabe gemacht hat, und zum andern weil es ihm den Ge-

Digitized by Google

danken versinnbildlicht, den er im Fortschritt seiner lehrhaften Entwickelung hier gerade zum Ausdruck bringen will. Ist es gewiß (soweit hat Baur Recht S. 192), daß das Wort ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή 11, 25 Thema und Mittelpunkt dieser Geschichte ist, so will denn auch die Geschichte selbst wesentlich von hier aus verstanden werden. Sofern sie uns über Jesus etwas lehrt, wird sie vom Evangelisten so ausführlich berichtet. Aber mit Ungrund hat Baur, diese Wahrheit zum Dienst seiner Ansicht mißbrauchend, daraus die Ungeschichtlichkeit der Erzählung gefolgert.

Die johanneische Erzählung von der Auferweckung des Lazarus ist der neueren Kritik der wesentlichste Stützpunkt ihrer kritischen Operationen. Hier glaubt diese Kritik am deutlichsten in die geistige Werkstätte des vierten Evangelisten hineinblicken und seine Manipulationen am schlagendsten klarlegen zu können. Daß die Geschichte, wenn auch „ergreifend und großartig" (Keim III, 68), doch ungeschichtlich ist, so daß an ihrer Unächtheit „gar kein Zweifel bleibt" (a. a. O. 71), steht von vornherein fest. Wenn die religiöse Behandlung und Verwendung derselben von jeher ihre Zartheit bewundert und die Fülle des Trostes, die darin liegt, betont hat (vgl. z. B. die schöne Arbeit von K. W. Eug. Fries, Christus die Auferstehung und das Leben. Erl. 1863), so findet die Kritik darin „eine Reihe von Zügen" der Unnatürlichkeit, Herzlosigkeit u. dgl., welche einen Jeden „höchst unangenehm überraschen" müssen (Keim III, 70); und während Andere finden, daß hier alles ineinandergreift und sich gegenseitig erklärt (vgl. die eingehende Abhandlung von Gumlich, die Räthsel der Erweckung Lazari. Stud. u. Krit. 1862, S. 65—110. 248—336), findet die Kritik hier „eine verkünstelte, auf Stelzen gehende Geschichte und eine unnatürlich geschraubte, Mensch und Gott verwechselnde Christologie" (Keim a. a. O. 71). Ist die Erzählung aber ungeschichtlich, so ist es der Kritik unzweifelhaft, woher sie entstanden ist. Die synoptischen Stücke vom armen Lazarus, von der Sünderin, welche Jesu Füße salbt, und von den beiden Schwestern, bei denen Jesus

Digitized by Google

weilt, bilden die Stoffe, aus denen diese Offenbarung der Logosherrlichkeit gewoben sei. Es war schon ein Gewebe von Willkürlichkeiten, wenn Hengstenberg auf 26 Seiten (II, 198—224) einen vollen Roman ausspann, wonach Maria von Bethanien mit Maria Magdalena und der Sünderin Luk. 7 (— wie dieß allerdings im Unterschied von der griechischen Auffassung die abendländische, besonders von Gregor d. Gr. befestigte Tradition ist —), Lazarus mit dem armen Lazarus identisch sei, Martha den in Bethanien wohnenden reichen Pharisäer Simon geheirathet und ihren in Armuth versunkenen Bruder Lazarus in ihr Haus aufgenommen habe, wo er das Gnadenbrod aß. Aber diese Kombination wird zur Abenteuerlichkeit in der neueren Kritik, welche damit noch die beiden andern Todtenerweckungen verband, um mit ihrer Hülfe jene Geschichte als ein bloßes Produkt schriftstellerischer Dichtung nachzuweisen. Mit Berufung auf die Vergleichung bei Irenäus (V, 13, 1) sieht sie in der Auferweckung des Lazarus nur eine höhere Steigerung jener anderen Todtenerweckungen: die der Tochter des Jairus bei Matthäus geschieht auf dem Todtenbette, die des Jünglings zu Nain bei Lukas auf dem Weg zum Grabe, die des Lazarus bei Johannes nach vier Tagen aus dem Grabe selbst, — die erste als der Positiv, die andere als der Komparativ, die dritte als der Superlativ zu bezeichnen —, und kombinirt dann damit die lukanische Parabel vom armen Lazarus. So schon Zeller Jahrbb. 1843 S. 89, Baur Jahrbb. 1844 S. 408, Evv. S. 191 f. 249, Strauß L. J. II, 153 und L. J. für das Volk 1864 S. 470. Mit besonderer Nachdrücklichkeit und mit speziellem Eingehen auf die Berührungen auch des Ausdrucks Holtzmann in Hilgf. Zeitschr. 1869 S. 450, ferner Keim I, 132. II, 133. III, 66 f. 72 f. 229. Aber aus der Steigerung die Ungeschichtlichkeit zu folgern, ist rein willkürlich. Denn warum gerade vier Tage, warum nicht drei oder zwei oder einer? Die vier gehören offenbar nicht zur Steigerung, sondern verhalten sich zu ihr zufällig. Also läßt sich die Geschichte nicht ganz in den Gedanken auflösen, sondern enthält hiefür gleichgültige, also doch

Digitized by Google

wohl geschichtliche Momente. Was aber jene Kombinationen betrifft, so sind die Berührungen, die man anführt, vielmehr ebenso viele Verschiedenheiten. Denn um von dem Unterschied der Sünderin und der Maria von Bethanien zu schweigen, bei welcher nichts eine „Sünderin" erkennen läßt, und uns auf Lazarus zu beschränken, so stellt zwar Holtzmann πτωχός Luk. 16, 20 und ἀσθενῶν Joh. 11, 1 zusammen; aber arm und krank sein ist sehr zweierlei Ding, was an sich gar nichts mit einander gemein hat. Jener hat Schwären und liegt vor der Thüre des Reichen, dieser ist todt, was Holtzmann damit vermittelt, daß „der Aussatz von der Gesellschaft der Lebenden ausschloß", während von einem Aussatz des armen Lazarus nichts zu lesen und er von der Gesellschaft der Lebenden nicht ausgeschlossen ist, da er sonst nicht vor der Thüre des Reichen, also in der Stadt gelegen hätte. Und wenn auch, ist aussätzig und todt sein nicht dasselbe. Dort in der Parabel werde um Wiederkehr des armen Lazarus gebeten, hier finde sie statt — nur mit dem Unterschied, daß sie dort versagt wird. Dort heißt es: auch wenn sie geschähe, würden sie nicht glauben; hier dagegen 11, 45 „sie glaubten an ihn". Und schließlich soll der „bei Lukas geschwürbedeckte Lazarus" sich noch in Simon den Aussätzigen (Matth. 26, 6) verwandeln (Keim III, 73), die doch ganz und gar nichts mit einander zu schaffen haben. Doch damit sei es genug des Einzelnen. Wenn man die Stoffe der Geschichte so willkürlich mischt, kann man schließlich zu allen möglichen Phantasien kommen.

Wenden wir uns zur Geschichte selbst, so gilt es vor Allem den Gesichtspunkt derselben festzustellen.

Wenn der Evangelist mit Bedacht Jesu Wort berichtet 10, 18 ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτήν (τὴν ψυχήν μου), καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν, so wird er, wenn er nun an den Bericht des geschichtlichen Vollzugs dieser Worte geht, diese Worte selbst nicht vergessen haben, wird also nicht unterlassen, den darin angegebenen Gesichtspunkt hervorzuheben, um uns von hier aus die Geschichte des Lebensausgangs Jesu verstehen zu lehren. So ist denn auch augenscheinlich die ganze

Digitized by Google

Erzählung gehalten, daß sie uns erkennen läßt, wie frei Jesus in den Tod gegangen. Dieß aber, weil eben in seinem Tode das Heil sich entfalten sollte. Nun ist das Heilsgut: Leben, Lebensmittheilung an die Welt die Absicht seiner Hingabe, damit aber ihr Erfolg zugleich das Gericht derer, welche sich von dieser Lebensmittheilung ausschließen. So wird also von diesem freien Tod aus diese Zukunft sich entfalten müssen. Alles was Kap. 11 und 12 berichtet wird, ist hinausschauend in die Ferne. Kap. 11 hebt zunächst hervor, wie Jesus im Tode das Leben für die Seinen sei. Daran reiht sich das andere, wie sein Tod zum Gericht werde für die Andern. In jenem wie in diesem erscheint Jesu *δόξα*. Diese erkennen zu lassen, dient sofort auch die Auferweckung des Lazarus. Denn die *δόξα τοῦ θεοῦ* zu schauen, wie sie ihm eigen sei, hat er dort der Martha unter der Bedingung des Glaubens verheißen V. 40, eben damit, daß er in der Auferweckung sich als das Leben im Tode offenbarte.

Der Inhalt des 11. Kap. bildet ein zusammengehöriges Ganze. Hierauf folgen in Kap. 12 drei Vorgänge, welche offenbar absichtlich neben einander gestellt sind. An diese reiht sich dann ein abschließendes Wort sowohl des Evangelisten als Jesu an.

11, 1—57. Die Auferweckung.

Was an Lazarus geschieht, ist eine Weissagung in Bezug auf Christus selbst. Sowohl geschichtlich als gedankenmäßig besteht dieses Kap. aus drei Partien, aus der Vorbereitung V. 1—16, aus der Thatsache selbst V. 17- 44, und aus ihrer Wirkung V. 45—57. Der Gedanke des Todes beherrscht die erste, der des Lebens aus dem Tode die zweite, der des Heils, welches darum mit diesem Tode der Welt gegeben sei, die dritte.

V. 1—16. Die Vorbereitung. Der Evangelist versetzt uns in eine bekannte Umgebung. **V. 1.** Maria und Martha werden als bekannte Personen erwähnt; Bethanien als ihr Ort, wie eine aus früheren Vorgängen bekannte Sache (vgl. Luk. 10, 38) bezeichnet; die Salbung, welche doch erst Kap. 12

nachfolgt, als bekannt bereits vorausgesetzt V. 2. Vgl. mein Joh. Ursprung S. 155 f. Zur Charakteristik der beiden Schwestern vgl. vorn I, 102—105. Martha scheint die ältere gewesen zu sein, vgl. ihre Voranstellung V. 5. 19. 20 und Luk. 10, 38; hier aber wird Maria vorangestellt als die bekanntere. Lazarus (eigentlich Ἐλεάζαρος אֶלְעָזָר, im Talmud abgekürzt לעזר) scheint jünger gewesen zu sein als seine Schwestern. Nach einer alten Tradition bei Epiph. haer. 66, 37 soll er damals 30 Jahre alt gewesen sein und noch ebenso lange gelebt haben. Später wollte man (im J. 890) seine Gebeine auf Cypern gefunden haben. Nach abendländischer Sage ist er mit Martha u. A. nach Gallien in die Provence gezogen und hat das Evangelium in Massilia verkündigt (vgl. Winer II, 10). Mit der Bedeutung des Namens „Gotthilf“ — eigentlich: dem Gott hilft — motivirt Keim III, 72 seine Deutung des armen Lazarus als „des von den Erdgewalten, von den Herodiern und Römern mißhandelten Judenthums“, da doch der arme Lazarus bei Lukas vom Reichen nicht mißhandelt, sondern nur ignorirt, bei Johannes dagegen geliebt wird. Das sind Spielereien. Die Namen in Israel hatten eben Bedeutungen, und zwar dieselbe Bedeutung bei ihren verschiedenen Trägern. Bethanien lag an einem östlichen Vorhügel des Oelbergs, 15 Stad., gegen ³/₄ Stunden (40 Minuten) s.=ö. von Jerusalem. Man zeigt noch die angeblichen Häuser Simons des Aussätzigen, des Lazarus u. s. w. und das in Stein gehauene Grab desselben, zu welchem eine Treppe von 26 Stufen hinabführt, schon um 333 im Itinerarium Hierosolymitanum erwähnt, und einer Kirche über der Gruft gedenkt Hieronymus. Jetzt ist neben dem Grabe eine türkische Moschee (vgl. Raumer Paläst. S. 274. Robinson II, 310 u. A.). Die Reisenden rühmen die Lieblichkeit des von Feigen=, Mandel= und Oelbäumen geschmückten Thales, in welchem die Anhöhe hinauf Bethanien zwischen Getreidefeldern und Bäumen heimelig liegt (z. B. Furrer Wanderungen durch Paläst. 1865 S. 147). Da es seine Bekanntschaft in Christenkreisen den Geschwistern und ihrer Freundschaft mit dem Herrn verdankt,

Digitized by Google

so nennt es der Evangelist nach diesen das Dorf der Maria und Martha ihrer Schwester. Den Namen deutet Keim III, 67 „Klaghaus" בֵּית עֲנִיָּה, aber עֲנִיָּה ist das Fem. des Adj. und heißt: arm, elend, nicht aber: Klage oder traurig. Man erklärt es entweder als locus depressionis, von der Niederung seiner Lage — wenig wahrscheinlich —, oder wahrscheinlicher: בֵּית הִינֵי locus dactylorum, genauer: Ort, wo es nicht zu voller Reife kommende Datteln gibt (dieser Ortsname kommt im Talmud vor); oder auch nach der ersten Bedeutung: Haus der Armen. Jetzt hat der Name: el Azarijeh, von el Azir = Lazarus, den alten ganz verdrängt. Keim III, 70 sieht in den zwei Bethanien (10, 40 das am Jordan) „eine sprechende Spielerei". Aber da müßte das jordanische doch wenigstens genannt sein!

B. 3. Die Schwestern wagen nicht Jesum direkt zu bitten. Ihre Bitte liegt in der Mittheilung und in dem Worte: den du lieb hast — ebenso bescheiden als vertrauensvoll. Ὃν φιλεῖς, hoc modestius quam si dicerent: qui te amat, vel: amicus tuus, Beng. Jesus nimmt dieß Wort B. 11 auf: Λάζαρος ὁ φίλος ἡμῶν. Es ist ihm also von Bedeutung. Es liegt für ihn darin eine sittliche Aufforderung und ein Zeichen des väterlichen Willens, dem er sich willig zu Dienste stellt. Des Freundes Tod nöthigt seine Liebe zu dem Gange, der ihn selbst in den Tod brachte.

B. 4. Zu den Jüngern zunächst, welche durch die Nachricht erschreckt waren, aber doch auch vor den Ohren des Boten, welcher diesen Bescheid nach seiner Zurückkunft den Schwestern zum Trost sagen konnte, spricht Jesus die Worte, welche sein sicheres Bewußtsein über Gottes Wille zeigen. Nicht daß Tod das schließliche, gewollte Ziel dieser Krankheit sei (πρός Ausdruck der Bestimmung), sondern daß in der Auferweckung Gott verherrlicht werde (ὑπέρ zu Gute, es dient der δόξα Gottes zur Förderung), indem Gottes Sohn verherrlicht wird: das nennt er als Gottes Wille — deßhalb ἵνα δοξασθῇ u. s. w., als erklärende nähere Bestimmung des vorhergehenden: ὑπὲρ τ. δ. τ. ϑ. Gloria Dei et gloria Filii Dei, una

Digitized by Google

gloria, Beng. Es heißt nicht, daß er sich verherrlichen wolle, sondern daß er verherrlicht werden werde. Also nicht er, sondern der Vater fügt es so, daß die Krankheit diesen Ausgang gewinnt. Man darf also nicht mit Baur sagen (S. 193): „absichtlich ließ er den Lazarus erst sterben, um ihn wiedererwecken zu können;“ um dann hieran Anstoß nehmen und so die Ungeschichtlichkeit beweisen zu können (ähnlich Keim I, 132 u. A.). Denn so herzlos haben wir Jesum im 4. Evang. nicht kennen gelernt, als es z. B. nach Baur und Keim (III, 70) den Anschein gewinnen soll (vgl. d. Komm. I. S. 83). Denn nicht „seinem Interesse opfert er kaltblütig das Interesse der Freunde“, sondern dem höchsten Zwecke, dem alles Leiden dienen soll, macht er auch dieses Leid dienstbar. Denn daß die Worte ἵνα δοξασθῇ u. s. w. als Bezeichnung des Willens Gottes gemeint sind (Brckr. gegen Baur), lehrt V. 9 und 10, womit der zweite Kreis schließt, zu dem wir nunmehr übergehen.

V. 5 hebt der Evangelist mit einer Bemerkung neu an, welche man für eine nachträgliche Erläuterung von V. 3 glaubte halten zu müssen (de W.). Gewiß mit Unrecht; denn mit V. 5 beginnt die Erzählung einen weiteren Schritt zu thun. Daß Jesus nach zwei Tagen sich aufmacht zur Reise, wird durch V. 5 eingeleitet. Denn der Widerspruch, in welchem V. 5 mit seinem zweitägigen Bleiben jenseits des Jordans stehen soll, löst sich in das Gegentheil auf. Denn nicht Lieblosigkeit, sondern eben Liebe war es, und zwar zu allen Gliedern der Familie, (καὶ — καὶ — felix familia, Beng.) — mit Absicht gebraucht der Evangelist hier ἀγαπᾶν, nicht das V. 3 gebrauchte pathischere φιλεῖν —, daß Jesus, indem er an Lazarus sich verherrlichen sollte und wollte, seinen Schwestern wie ihm selbst damit eine Freude bereitete, welche den Schmerz des Todes weitaus überwog. Untrennbar sind beide Zwecke, Liebe gegen die Menschen und Gottes Ehre, in aller Selbstbezeugung Gottes verbunden. Also nicht die Absicht, die Schwestern im Glauben zu üben (Olsh.), noch die wichtigen Geschäfte seiner Wirksamkeit in Peräa

Digitized by Google

(Lücke, Thol u. A.), wovon der Text nichts enthält, haben ihn zurückgehalten (vgl. Mey.). Der Evangelist brauchte nicht besonders zu erwähnen, daß Jesus in dem allen Gottes Willen vollzogen hat. Denn dieß hat er bereits früher genugsam gelehrt, daß alle Willensbewegung Jesu ihre innere Anregung an der des Vaters hatte. Aber in einem anderen Zuge läßt er uns in den inneren Verkehr des Sohns mit dem Vater blicken. Denn absichtlich hebt er V. 6 in den Worten **ὡς οὖν** (**ἀκούσας** V. 4 wieder aufnehmend) **ἤκουσεν ὅτι ἀσθενεῖ** hervor, daß Jesus nur dieß und nichts weiter vernommen hatte, wenn er nachher sagt: **κεκοίμηται** (V. 11), **ἀπέθανεν** (V. 14). **Τότε μέν** tum quidem, damals zwar, im Gegensatz zum späteren Aufbruch. **Τότε** tunc, quamvis aliis videri possit maxima esse properandi causa, Beng.

So stehen also beide Linien neben einander: das Wissen und die Willensbestimmung (dem Lazarus sofort zu helfen), welche von menschlicher Seite aus an ihn kam, und das Wissen und die Willensbestimmung, welche ihm aus dem inneren Verkehr mit Gott zu Theil ward. Göttlich gewiß und bewußt hat er gethan, was er gethan hat. Wenn er nun aber seiner Berufsthätigkeit, wie es scheint, sich entzieht, um den Freunden zu helfen, so müssen wir uns erinnern, daß es ein Gang ist, welcher die Entscheidung seines Geschicks herbeiführen soll. Dieß steht im Vordergrund. Dieses Bewußtsein spricht Jesus aus, indem er V. 7 **ἔπειτα μετὰ τοῦτο** (gehäuft, wie auch bei Klassikern, um das zeitliche Später recht hervorzuheben) zu den Jüngern sich wendend nicht von Bethanien und Lazarus redet, sondern sagt: **ἄγωμεν εἰς τὴν Ἰουδαίαν πάλιν.** Denn dieses Wort ist nicht so zu verstehen, als hätte er dort eine Thätigkeit erneuern wollen, welche mit diesem Wunder beginnen sollte, und welche ihm nur durch den Beschluß des Synedriums vereitelt worden wäre, so daß er sie in Folge dessen aufgeben mußte (V. 54). Wir haben aus dem Schlußabschnitt des 10. Kap. erkannt, daß die Thätigkeit Jesu unter den Juden im bisherigen Sinne zu Ende war. Sondern in das Land des Unglaubens und

Digitized by Google

der Feindschaft, also dem Tode entgegen will er ziehen (ähnl. auch Godet, geg. Mey.). V. 8. Die Jünger verstehen auch, was das heißt, wenn er sagt, er wolle wieder nach Judäa ziehen. Zur Erinnerung an die Gesinnung, welche dieß Land charakterisirt, erwähnen sie den jüngsten Ausbruch derselben. *Νῦν* eben, ganz vor Kurzem. Und wieder willst du dorthin gehen? *Πάλιν* nachdrücklich voran. Wenn Bg. Cr. daran erinnert, daß die Gefahr, von welcher sie sprächen, ja nicht in Bethanien, sondern nur in Jerusalem drohe, so liegt erstens Bethanien nahe genug bei Jerusalem und verkennt er sodann sowohl Jesu Meinung mit *Ἰουδαία*, wie die der Jünger bei ihrer Erinnerung. Es handelte sich um die Gesinnung „der Juden" überhaupt, welche in jenem einzelnen Vorfall nur einen Ausdruck gefunden. Aber eben dadurch werden wir daran erinnert, daß Jesus dem Tode nunmehr entgegengeht, wenn er in dieß Land geht.

V. 9. Wenn aber dieß richtig ist, so wird Jesu Antwort nicht in dem Sinne gegen die Furcht der Jünger gerichtet sein können, daß er ihnen bemerklich machte, er habe nichts zu fürchten, so lange seine Zeit dauere (Bg. Cr., Mai., Mey.); diese sei aber noch nicht um; denn es sei zwar **jam multa hora, sed tamen adhuc dies** (Beng.). Mey.: „die mir zum Wirken von Gott bestimmte Zeit ist noch nicht verstrichen; so lange diese noch dauert, kann mir Niemand etwas anhaben; wenn sie aber abgelaufen sein wird, werde ich in die Hände meiner Feinde gerathen, gleich dem bei Nacht Wandelnden, welcher anstößt (stolpert), weil er lichtlos ist." Allerdings ist mit den zwölf Stunden des Tages die zeitliche Begrenzung der Berufsarbeit bezeichnet. Der Tag ist für die Berufsarbeit bestimmt. Wenn einer am Tage wandelt, so stößt er nicht an d. h. nicht: so widerfährt ihm kein Unglück (so Mey. und gewöhnl.), denn dann würde passivisch und nicht aktivisch, von dem was er erfährt, nicht von dem was er thut, die Rede sein. Auch bezeichnet *προςκόπτειν* anstoßen an etwas (Matth. 4, 6), indem man einen falschen Schritt thut und daher *προςκόπτειν* und *πρόςκομμα*

Digitized by Google

im neutestamentlichen Sprachgebrauch Anstoßen und Anstoß im sittlichen Sinn. Daß es von Fehlschritten und Fehltritten, die man thut, hier gemeint sei, ergibt sich aus der Begründung: denn das Licht dieser Welt sieht er. Denn es ist willkürlich hierin nur eine Ausmalung zu sehen, welche keine Beziehung auf den Gedanken habe (Mey.). „Das Licht dieser Welt" ist zunächst allerdings das Sonnenlicht, aber als Offenbarung des Willens Gottes, der uns zur Arbeit weist. „Im Licht muß alles rege sein und sich zur Arbeit wenden". Also wird damit nicht die **providentia Patris respectu Jesu, et providentia Christi respectu fidelium** (Beng.), sondern die **voluntas Dei** gemeint sein. Leuchtet uns dieser Wille, so thun wir keine Fehltritte. So sollen also die Jünger gewiß sein, daß Jesus richtig handelt indem er nach Bethanien geht; denn er folgt dem Willen des Vaters, der ihm seinen Beruf anweist; die Zeit seines Berufs ist noch nicht zu Ende. **V. 10.** Wenn aber einer in der Nacht wandelt, die nicht zum Wirken, sondern zum Ruhen gegeben ist, und die auch für Jesus kommen wird, wenn die Zeit seiner irdischen Berufsarbeit zu Ende ist, vgl. 9, 4, der stößt an, er thut falsche Tritte; denn das Licht ist nicht in ihm, es ist nicht bloß außer ihm dunkel, auch nicht bloß in seiner Vorstellung von seiner Umgebung lichtlos und finster (Mey.), sondern in ihm d. h. Gottes Wille erleuchtet und weist ihn innerlich nicht. Denn nicht **coram** oder **in oculis** (Grot., Lücke) heißt es, sondern in ihm, noch weniger spricht Jesus etwa von der Reinheit seiner Absichten und seines Thuns u. dgl. (de W.). Das wäre viel zu allgemein so ausgedrückt, auch gegen die Analogie der andern Erklärungen, die Jesus sonst seinen Jüngern über sein Thun gibt. Sondern davon redet er hier wie sonst, daß er den Willen seines Vaters thue und auf den Wegen des Berufes wandle, welchen ihm jener anweise. Also werden diese Worte nicht sowohl dazu dienen sollen, die Jünger wegen etwaiger Gefahren zu beruhigen und ihre Besorgnisse zu zerstreuen (so gewöhnl.),

Digitized by Google

als vielmehr Jesu Thun zu rechtfertigen und so die Jünger freudig und getrost zu machen.

Mit V. 11 beginnt nun ein neuer Kreis, in welchem die Gedanken von Tod und Leben zu bestimmtem Ausdruck kommen. Das sprach er, und darnach sprach er zu ihnen — mit diesen Worten sondert der Evangelist das Folgende vom Vorhergehenden und läßt uns eine Pause zwischen beidem denken —: Lazarus unser Freund ist entschlafen; aber ich gehe hin, daß ich ihn aufwecke. „Unser Freund" — quanta humanitate! Beng. Das Wissen Jesu um Lazarus ist ein unmittelbares. Jesus nennt den Tod einen Schlaf, wie auch die Antike. Aber beide in ganz verschiedenem Sinn: die Antike um das Wesen des Todes zu verhüllen, Jesus um es zu enthüllen. Die Antike deckt die Schrecken des Todes mit einem Euphemismus zu:

Daß sie am Schmerz, den sie zu trösten
Nicht wußte, mild vorüberführt:
Erkenn' ich als der Zauber größten,
Womit uns die Antike rührt.
(Lenau, Savonarola.)

Wenn dagegen Jesus den Tod als Schlaf bezeichnet — coelesti lingua, Beng., so thut er es, weil auf das Entschlafen im Tode ein Erwachen folgt, mit welchem schon der Psalmist sich getröstete Ps. 17, 15, dessen freudenreiche Zukunft aber aus Christi Auferstehung viel bestimmter erkannt werden sollte, als dieß vorher möglich war. Hier nun redet Jesus so um des vorbildlichen Erwachens willen, welches dem Lazarus beschieden war. Wenn aber die Jünger das Wort vom gewöhnlichen Schlaf verstehen, so ist ihr Mißverständniß nicht so unerklärlich wie es Strauß u. A. gefunden haben, sondern hat seinen natürlichen Grund darin, daß sie sowohl wegen des ganz bestimmten Wortes Jesu V. 4 (vgl. auch Ebrard Ev. Kritik S. 549 gegen Strauß) und seines Verweilens, als auch wegen der bevorstehenden Zukunft des Reiches, das sie für sich wie für die andern Freunde Jesu erwarteten, an

Digitized by Google

einen Tod gar nicht denken konnten. Daß bei einem wirklichen Schlaf von einem Hingehen um aufzuwecken eigentlich nicht die Rede sein kann, bedenken sie nicht. Daß Jesus von diesem Zustand des Freundes weiß, hat für sie nichts Auffallendes. Und die Bemerkung Bengel's, daß die Jünger diesen Schlaf als ein Werk der helfenden Liebe Jesu betrachtet zu haben scheinen — somnum ab Jesu immissum esse Lazaro, ut eveniret quod praedixerat ipse V. 4 — hat große Wahrscheinlichkeit und vielleicht auch an der 1. Person in πορεύομαι, während es vorher V. 7 ἄγωμεν hieß, einigen exegetischen Anhalt. Geht Er jetzt, um das Eine zu thun, so wird Er wohl auch das andere gethan haben. Hervorhebung Seines Thuns und nicht den Stachel einer beschämenden Frage, ob sie ihn nicht begleiten wollten (Stier), enthält dieß Wort.

V. 12. Herr, wenn er eingeschlafen ist, so wird er gerettet werden — dieß Wort der Jünger wird gewöhnlich als Abmahnung von der Reise gefaßt, die unter solchen Umständen nicht nöthig sei (Calv. libenter hanc fugiendi periculi occasionem arripiunt; Grot.: discipuli omni modo quaerunt dominum ab isto itinere avocare; Mai., Olsh., Bg. Cr., Brckr., Mey., Hgstb. u. A.). Schwerlich richtig. Denn auf ihr Bedenken hatten die Jünger in V. 9 u. 10 Bescheid genug. Ebensowenig werden sie gedacht haben, daß Jesus „diesen physisch wohlthätigen Zustand" ihres Freundes „unterbrechen wolle" (Ebr. Ev. Krit. S. 547). Noch weniger aber haben sie es als ein scherzendes Wort gefaßt, daß er sehen wolle, wie Lazarus aufwachen und sich so wohl befinden werde (Stier)! Sondern sie werden das Wort vom Aufwecken als Vollendung der mit dem Schlaf von Jesu begonnenen Heilung, als Rückkehr zum vollen thätigen Leben fassen, und freuen sich darüber. Um so mehr muß sie dann Jesu Wort vom Tode überraschen und bestürzt machen, so daß sie vor diesem Gedanken an die tröstliche Verheißung, welche in den früheren Worten Jesu lag, nicht gleich zu denken, noch weniger die Freude Jesu V. 15 zu fassen im Stande sind.

Digitized by Google

V. 13. Jesus hatte sein Wort vom Tode gemeint. V. 14. Das sagt er ihnen nun offen heraus: Lazarus ist gestorben — scharf, kurz, gerade dadurch erschütternd. V. 15. Und ich freue mich um euretwillen, damit ihr glaubet, daß ich nicht dort war. Ὅτι οὐκ u. s. w. hängt natürlich von χαίρω ab, und der Absichtssatz ist zwischeneingeschoben, weil er das δι' ὑμᾶς erklären soll. „Damit ihr glaubet": sie waren schon glaubende; aber jeder Fortschritt des Glaubens ist ein höheres gläubig werden, vgl. 2, 11 (Mey.). Es ist Jesu lieb, daß er nicht in Bethanien war, daß also die Dinge so gegangen sind, wie sie gegangen sind. Hierin liegt allerdings, daß wenn Jesus in Bethanien gewesen, Lazarus nicht gestorben wäre. Aber weniger, weil er dann den Bitten der Schwestern nicht hätte widerstehen können (Mai.), als weil in seiner, des persönlichen Lebens, Nähe der Tod seinen Freund nicht hätte antasten können (Beng.: cum decoro divino pulchre congruit, quod praesente vitae duce nemo unquam legitur mortuus). Es ist aber nicht sowohl eine höhere Machterweisung Jesu (Mai., Mey. u. A.), wenn er aus dem Tode errettet, als wenn er vor dem Tode bewahrt, als es vielmehr eine dem Bedürfniß der Jünger, der Sicherung ihres Glaubens für die Zeit, welcher er und sie entgegengingen, angemessenere und nothwendigere ist. Darum freut er sich, nicht darüber, daß Lazarus nicht in seiner Anwesenheit, sondern in seiner Abwesenheit gestorben ist (Paul.), sondern daß ihm vom Vater nicht gegeben war, ihn vor dem Tode zu bewahren, sondern ihn aus dem Tode zu erwecken. Denn so können die Jünger Glauben gewinnen an ihn als das absolute Leben, auch wenn er nun selbst in den Tod wird dahingegeben werden. Denn dieß steht ihm allerdings bevor. Aber zur Lebensbethätigung will er sich nun wenden: aber laßt uns zu ihm gehen, eo ubi jacet mortuus, Beng., lautet seine Aufforderung, kurz, rasch, entschieden.

V. 16. Die Jünger hören nur den Tod und merken nicht die Verheißung des Lebens; und das Wort ἄγωμεν

πρὸς αὐτόν lautet ihnen, als wiese es in den Hades (so auch Beng.). Denn mit Lazarus scheint ihnen alle ihre Hoffnung des neuen Tags, der über Israel aufgehen sollte, im Hades begraben zu sein. In den Tod scheint Jesus dem Lazarus nachgehen zu wollen oder zu sollen: da wollen sie denn mit Jesus (— denn darauf bezieht sich *καὶ ἡμεῖς*, Lücke; und *μετ' αὐτοῦ* geht natürlich, wie sich aus der Wiederholung von *ἄγωμεν* ergibt, auf Jesus, nicht auf Lazarus —) in den Tod gehen: so fordert Thomas die andern auf; zwar nicht dem Lazarus nachzusterben in Krankheit, was allerdings eine seltsame Aufforderung wäre (Lücke), aber mit Jesu zu verzichten auf dieses Leben in der Stimmung der Todeserwartung. Der Evangelist hat dieses Wort des Thomas absichtlich aufbewahrt. Es gehört mit in die Geschichte der Glaubensentwicklung der Jünger. Denn es bildet einen Gegensatz zum Bekenntniß des Thomas am Schluß des Evangeliums. *Θωμᾶς* תְּאוֹמָא von תָּאַם doppelt sein, davon תְּאוֹם Zwilling, daher griech. *Δίδυμος*. Diesen Namen setzt der Evangelist — hier wie 20, 24. 21, 2 — hinzu, den hebräischen zu deuten, ähnlich wie er z. B. 4, 25 Messias um der Leser willen mit *ὁ Χριστός* deutet. Daraus folgt nicht, daß der Name Thomas dem Apostel von Jesu erst gegeben worden sei (Hgstb.). Denn dann hätte der Evangelist irgend einmal seinen ursprünglichen Namen genannt, wie bei Simon Petrus. Aber allerdings hat die dreimal wiederholte Deutung etwas Auffallendes. Daß der Apostel den heidenchristlichen Lesern nur unter dem Namen Didymus bekannt gewesen, oder von den Heidenchristen so genannt worden (Mey.), widerlegt sich aus Luk. 6, 15 und der traditionellen Benennung in der Kirche. Also wird der Name dem Evangelisten etwas Bedeutungsvolles gehabt haben. Die Bedeutung des Namens Thomas verstanden die griechischen Leser nicht, wohl aber die von Didymus. Wie der Evangelist sonst auf das bedeutungsvolle Spiel des scheinbaren Zufalls in den Namen aufmerksam macht (vgl. 9, 7), so wohl auch hier. Thomas ist ein doppelter; keiner von den Jüngern so wie er: im tiefsten Klein-

Digitized by Google

glauben zuerst, auf der höchsten Stufe des Glaubens sodann. Zur Charakteristik von Thomas vgl. I, 84—86. Dieses Wort des Thomas steht am Schluß dieses Abschnitts, ohne daß ein berichtigendes oder ähnliches Wort Jesu darauf folgt, wie jenes andere Wort des Thomas 20, 28 am Schluß des Evangeliums steht. In die anbetende Stimmung des Glaubens will uns die Schrift und ihr Ausgang versetzen; in elegische Stimmung versetzt unwillkürlich der gegenwärtige Abschnitt. Mit Recht; denn der Gedanke des Todes beherrscht ihn.

Aber diesem stellt Jesus bald den anderen an die Seite, welcher in ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή V. 25 seinen präcisesten Ausdruck, in der folgenden Geschichte seine Erläuterung und Vorausdarstellung gefunden hat.

V. 17—44. Die Thatsache selbst. Die erste Szene der Handlung, V. 17—27, schildert uns Jesu Begegnung mit Martha; die zweite, V. 28—38, die mit Maria; die dritte, V. 39—44, zeigt uns Jesum am Grabe und setzt ihn damit in unmittelbare thatsächliche Beziehung zum Tode selbst.

Die ersten VV. 17—20 ziehen den allgemeinen Rahmen um den geschichtlichen Vorgang, welcher berichtet werden soll. Aber nicht ohne Bedeutung für die Sache selbst, um welche es sich handelt, werden die einzelnen Momente zusammengestellt. **V. 17.** Jesus fand den Lazarus bereits den vierten Tag im Grabe. Wann ist er gestorben? Nach jüdischer Sitte wurden die Todten am Tage ihres Todes selbst begraben; zwei Tage aber blieb Jesus auf die Nachricht der Schwestern noch in Peräa. Es fragt sich nun, wie weit Jesus von Jerusalem oder Bethanien entfernt war. Von Jerusalem bis Jericho rechnet Furrer (S. 412) 6½ Stunden, von Jericho an den Jordan 1 St. 40 Min.; also wird die Entfernung von dem jedenfalls nicht weit entfernten jordanischen zum jerusalemitischen Bethanien schwerlich mehr als 9 bis 10 Stunden betragen haben. Wenn wir auch für die Reise des Boten vielleicht einen Tag rechnen dürfen, so wird doch Jesus erst am folgenden Tag nach seinem Aufbruch aus Peräa in Bethanien angekommen sein. Also ist der Tod des

Digitized by Google

Lazarus bald nach der Abreise des Boten und seiner Ankunft bei Jesus eingetreten. Ob schon am Tage der Ankunft des Boten selbst bei Jesus (so ich früher, Ebr., Gumlich, Hgstb., Godet) ist unsicher. Jedenfalls hat Jesus nicht am Tage des Todes die Reise angetreten, so daß er vier, wenn auch nicht volle, Tage auf derselben zubrachte, da die Entfernung keinenfalls so groß war (geg. Mey.). Es war natürlich, daß die Schwestern mit der Botschaft zögerten bis die Gefahr wuchs. Da aber wandte sich die Krankheit rasch zum Tode. Ist Lazarus bereits den vierten Tag im Grabe, so ist die Hoffnung der Schwestern um so mehr geschwunden und die Auferweckung des Todten um so unerwarteter und auffälliger. Also wo keine Hoffnung mehr zu sein schien, bewies sich Jesus als Herrn des Lebens über den Tod. Wir werden unwillkürlich an jenes trauernde Wort der beiden nach Emmaus gehenden Jünger erinnert Luk. 24, 21 *ἡμεῖς ἠλπίζομεν, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ· ἀλλά γε καὶ σὺν πᾶσιν τούτοις τρίτην ταύτην ἡμέραν ἄγει σήμερον ἀφ' οὗ ταῦτα ἐγένετο:* somit ist also alle Hoffnung dahin. Aber so sollte es sein, um ihn um so unwidersprechlicher als den zu beweisen, der er war. Die andere Bemerkung aber V. 18 über die Nähe Bethaniens bei Jerusalem — *ἀπὸ στ. ιε.* rechnet nach umgekehrter Anschauung: nach Ende eines Zwischenraumes von 15 Stadien, vgl. Winer §. 61, 5 S. 518 f. — will bemerklich machen, wie um so leichter demnach dieser Vorfall Aufsehen erregen konnte. Daran schließt sich die dritte V. 19, wie denn auch demgemäß viele Juden versammelt gewesen, welche zu Herolden dieser That dienen konnten.

Πρὸς τὰς περὶ Μ. κ. Μ. sind jene Juden gekommen, d. h. zu M. und M. und ihrer Umgebung. Eine bloße Umschreibung für M. und M. nach späterer Gräcität (Thol., Lücke) ist dieser Ausdruck nicht, vgl. dageg. Ap.-Gesch. 13, 13. Die Klageweiber (vgl. Winer Realw. II. S. 631) werden schwerlich damit gemeint sein, sondern die weibliche Dienerschaft der Geschwister. Diese ist hier speziell erwähnt, da es

Digitized by Google

männlicher Besuch war, den sie empfingen (Mey.). Wohl mit Recht hat man in dieser Erwähnung der Dienerschaft auch ein Zeichen der Wohlhabenheit des Hauses gesehen. In jüdischer Weise ihre Trauer zu bezeugen, waren jene gekommen. Wenn sie ausdrücklich als ἐκ τῶν Ἰουδαίων bezeichnet werden, so werden wir kein Recht haben, das mit Bg. Cr. ganz bedeutungslos zu finden, zumal wenn wir an Aeußerungen wie V. 37 denken. Sie gehörten der Opposition an (Brckr., Gumlich, Godet, Mey.). Aber daraus folgt nicht, daß sie die Gelegenheit benutzen wollten, um diese Familie auf den Weg des altgläubigen Judenthums zurückzuführen (so Lampe u. Lange). Sie erfüllen nur die gewöhnliche Pflicht des Kondolirens. Gewöhnlich sieben Tage lang dauerte dieses mit allerlei Förmlichkeiten verbundene Kondoliren, vgl. z. B. Sir. 22, 12 u. Keil bibl. Archäol. II, 105. Von der damit verbundenen Zusprache heißt es παραμυθεῖσθαι, alloqui, dann consolari. Offenbar wird der Trost, den diese Juden zu bieten hatten, welche von Jesu nichts wissen wollten, dem entgegengestellt, den dieser zu bieten vermochte.

V. 20. Martha, „auch jetzt die Wirthin" (Mey.), hatte sich in und außer dem Hause zu thun gemacht. So kommt denn die Nachricht von Jesu Nähe zu ihr, wahrscheinlich durch einen vorübergehenden Juden, der Jesu begegnet war. Maria weilt in dem Hause — ἐκαθέζετο: sitzend empfing man die Kondolenzbesuche —; so vernimmt sie nichts davon, und Martha ist von der Nachricht zu sehr erregt, als daß sie daran dachte, es erst ihrer Schwester mitzutheilen.

V. 21. Herr, wenn du hier wärest (ἦς das Imperf. auch hier nicht statt des Plusquamperf., sondern die Vorstellung der Gleichzeitigkeit ausdrückend), starb mein Bruder wohl nicht (οὐκ ἂν ἀπέθανεν nach den Hdschr., nicht ἐτεθνήκει): mit diesem Worte empfängt sie Jesum. Ebenso nachher ihre Schwester V. 32. Wir sehen daraus, daß dieser Gedanke sie sowohl während der Krankheit (ex quo colligi potest, hunc earum fuisse sermonem ante fratris obitum: utinam adesset Dominus Jesus, Beng.),

Digitized by Google

als auch die Tage her seit dem Tode des Bruders viel beschäftigt. So drängt er sich denn gleich vor. Nicht als Vorwurf ist das Wort gemeint (geg. Lücke, Bg. Cr.), sondern nur als Klage, ruhend auf der Gewißheit des Glaubens V. 22. Und dieser Glaube bricht denn auch hervor. Auch jetzt weiß ich (ohne ἀλλά am Anfang, nach den Hdschr.), daß was du auch von Gott erbeten haben wirst, Gott wird dir's geben. Die überraschende Gegenwart Jesu erweckt in ihr den raschen Glauben, daß Jesus auch jetzt noch wunderbare Hülfe bringen könne. Denn daß sie an etwas Außerordentliches (Lücke) denkt, ist, abgesehen von der ganzen Situation, schon aus der Wiederholung von ὁ θεός ersichtlich. Quamquam mortuus sit, tamen non dubito quin excitare possis, Melchth. Der Gedanke wird an Jesu Antwort V. 4 anknüpfen; aber er kommt ihr erst jetzt und wagt sich zum Wunsch zu gestalten. Der Wunsch ist jedoch zu stark, als daß sie ihn direkt auszusprechen wagte; so kleidet sie ihn in diese allgemeinere Form, daß Gott die Bitten Jesu erhört. Bengel hat das Wort αἰτεῖσθαι minus dignum gefunden. Das ist wohl etwas zu spitzfindig. Jesus gebraucht allerdings nur δέομαι, ἐρωτῶ, auch θέλω, von seinen Bitten, die er an den Vater richtet; αἰτεῖσθαι sich etwas erbitten sonst bei Joh. nur Ausdruck der menschlichen Bedürftigkeit und kindlichen Erwartung Gott gegenüber (vgl. Joh. 14, 13. 15, 7. 16. 16, 24. 1 Joh. 5, 14. 15), aber der Situation hier angemessen und im Munde der Martha natürlich. Jesus wendet sich auch, wie wir später sehen V. 41 f., im Geiste bittend an den Vater, zwar nicht wie sonst die Menschen beim αἰτεῖσθαι um Ausfüllung eines Mangels, aber doch um Gewährung der Offenbarung des Vermögens, das ihm der Vater gegeben hat. Denn er ist wie im Andern, so in seinem Wirken vom Vater bedingt (Beyschlag bibl. Christol. S. 71 f.). Wenn Mey. anmerkt, Martha's messianische Anschauung von Jesu scheine den Glauben an seine Gottheit noch nicht in sich zu fassen, wenigstens habe sie davon noch keinen klaren Begriff, sonst würde sie statt

Digitized by Google

θεός den Ausdruck *πατήρ* gebraucht haben: so ist darauf zu sagen, daß auch Jesu Jünger keinen klaren Begriff von seiner Gottheit gehabt haben und haben konnten, so lange Jesus noch nicht vollendet war. Erst durch die Auferstehung, die Erhöhung zu Gott und die Ausgießung des Geistes ging ihnen die höhere Erkenntniß auf. Darum ist aber doch auch in dem früheren allgemeinen unbestimmten Eindruck das Ganze gewesen. Wie würde sie sonst zu so kühner Hoffnung erregt werden können?

Daß ihr diese aber so schnell wieder entschwindet, hat seinen Grund in der Form der Antwort Jesu V. 23: *ἀναστήσεται ὁ ἀδελφός σου.* Denn von einer zukünftigen Thatsache redet er, ohne diese in unmittelbare Beziehung zu sich zu setzen. Nicht bloß daß Jesus nicht die Zeit hinzusetzt (Beng.), sondern vielmehr, daß er nicht in der 1. Person redet, war das Versuchliche für ihren Glauben. Die Kürze der Antwort enthält die Bejahung. Denn nicht von der zukünftigen Auferstehung am jüngsten Tage, wenn auch nur „vorzugsweise" (Hgstb.), redet Jesus, sondern von der bevorstehenden, die er im Sinne hat, wenn auch absichtlich aus Gründen der Glaubenspädagogie in solchem Ausdruck, daß Martha die Worte auch anders, nämlich nur als tröstliche Hinweisung auf die Zukunft verstehen konnte (vgl. Mey.). Und Martha findet auch die Gewährung ihrer Hoffnung nicht in Jesu Wort. Statt des Ja hört sie ein Nein. Daher ist ihre Erwiderung V. 24 nicht forschend (de W.), sondern trauernd gemeint im vollsten Sinne. Das weiß sie wohl; aber was hilft ihr das jetzt? Man hat diese Stelle eine klassische genannt „für das Dasein einer solchen Volksvorstellung von der Auferstehung am letzten Tage" (Bg. Cr.). Aber diese Vorstellung ist ja schon durch Dan. 12, 2 und 2 Makk. 7, 9. 14. 23. 36. 12, 43. 44. bezeugt und bildete einen wesentlichen Bestandtheil des pharisäischen Glaubens und somit auch der herrschenden Volksanschauung. Vgl. z. B. Schürer Zeitgesch. S. 594 f. und die dort angeführte Literatur. Aber schon von Anfang an ist dieser Glaube beschlossen im Glau-

Digitized by Google

ben an Jehova, der ja ein Gott der Zukunft, somit auch für die Seinen ist, die mit ihm in Gemeinschaft getreten sind. Vgl. Matth. 22, 31 f. Auch Delitzsch Pss. 1867 S. 53. Von da aus erwuchs dem Glauben je länger je mehr die Gewißheit, daß die Morgenröthe des Tages Jehovas auch denen anbrechen werde, welche im Dunkel des Scheol weilen. Wenn Jesus nun im Folgenden sich selbst die Auferstehung und das Leben nennt, so ist für Martha's Glauben allerdings die dereinstige Hoffnung an Jesus geknüpft; aber auch nicht mehr. Da blieb ihr immer noch Lazarus Jesu entzogen: denn sie wußte diesen im Leben, jenen im Tod. Deßhalb muß ihr Jesus zeigen, daß Lazarus ihm nicht verloren sei, daß die Gemeinschaft mit ihm durch den Tod nicht aufgehoben werde, daß er eben in diesem Sinne auch das Leben im Tode sei. **Non adstrictus ad futurum** bemerkt daher Beng. richtig zu V. 25.

V. 25. 26. Ich bin die Auferstehung und das Leben; wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er gestorben ist; und ein jeder, der lebt und an mich glaubt, wird in Ewigkeit gewiß nicht sterben. Jesus ist das, was er sich nennt und was die Seinen in ihm glauben, schlechthin, so zwar daß dieß von äußeren zeitlichen Veränderungen nicht alterirt wird. Jesus will die Gedanken der Martha von dem Momentanen und Einzelnen zum höheren Allgemeinen, stets Seienden, Wesentlichen der Glaubensgewißheit erheben (*ἀνάγει τὸν νοῦν αὐτῆς*, Euthym.), indem er sie vom eigenen Interesse auf seine Person lenkt. Ich — mit Nachdruck (de W., Lücke, Mey., God. u. A.). Alles liegt an Ihm und ist in Ihm beschlossen. Es ist das Große Ich bin des Johannesevangeliums, aber im Grunde auch der andern Evangelien. Vgl. mein joh. Ursprung S. 189 ff. u. Komm. I, 248 f. Das Präsens *εἰμί* drückt aus, was wesentlich, somit zu allen Zeiten von ihm gilt, jetzt so gut wie zukünftig: die Auferstehung und das Leben. Man hat in der Regel die beiden Aussagen *ἀνάστασις* und *ζωή* in den beiden folgenden Sätzen ausgeführt ge-

Digitized by Google

funden (auch Beng.). Es ist aber nur die ζωή ausgeführt. Denn das Leben, welches er dem Gläubigen zuschreibt auch im Tode, ist nicht die zukünftige Auferstehung, sondern eben das Leben im Tode. Mit ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις weist also Jesus zurück (V. 24) auf jene schließliche ἀνάστασις, von welcher Martha wußte. Jene Thatsache der Zukunft ist in seiner gegenwärtigen Person beschlossen, ihrem Vermögen und Beruf nach. Dieß aber darum weil das Leben wesentlich ihm innewohnt. Also nennt ζωή nicht die Konsequenz der Auferstehung (Lücke, Mey., Gumlich a. a. O. S. 105 u. A.), sondern die im Wesensinhalt Jesu liegende Begründung der zukünftigen Thatsache. Weil das Leben, das wesentliche, die ζωὴ αἰώνιος im Wechsel der Zeiten, in ihm beschlossen ist, darum ist auch die zukünftige Auferstehung an ihn geknüpft.

An dieß Wesentliche nun soll sich Martha halten, daß wer durch die πίστις in Gemeinschaft mit ihm getreten ist, damit auch in Gemeinschaft mit dem Leben selbst getreten sei, so daß also der Gläubige, κἂν ἀποθάνῃ, also auch im Tode, dem Leben nicht entfallen ist, und — nun noch steigernd — V. 26: πᾶς (Beng. hoc, versu 25 non adhibitum, ad majora sermonem profert) jeder der unter den Lebenden glaubt, dem Tode zu verfallen nicht fürchten darf: οὐ μὴ ἀποθάνῃ, durch die doppelte Negation die Verneinung des Todes verstärkend, und zwar εἰς τὸν αἰῶνα, für alle Ewigkeit. Daß Jesus bei ζήσεται V. 25 zunächst von dem inneren geistlichen Leben der Person, nicht von dem leiblichen, redet, versteht sich von selbst; die Ergänzung Bengels: etiam corpore, ist willkürlich. Allerdings ist ἀναστήσεται die Konsequenz davon, aber eben nur die Konsequenz. Dagegen ist das folgende ζῶν V. 26 ebenso unfraglich vom leiblichen Leben zu verstehen und nicht, wie es z. B. für Stier V, 28 unfraglich ist, vom geistlichen; es müßte ja auch die Stellung von ζῶν und πιστεύων die umgekehrte sein. Nicht das vorhergehende ζήσεται soll wieder aufgenommen, sondern zu κἂν ἀποθάνῃ der Gegensatz genannt werden; und ζῶν und οὐ μὴ ἀποθάνῃ verhalten sich dann in dem Wechsel ihrer Bedeutungen

Digitized by Google

ebenso zu einander wie vorher κἂν ἀποθάνῃ und ζήσεται. Die Nothwendigkeit dieser Analogie widerlegt alle Einwendungen Olsh.'s und Stier's.

Als das Leben der Zukunft und als das Leben in der Gegenwart, jenes auch dem Natur=, dieses wenigstens dem Personleben nach, hatte sich Jesus bezeugt. Dieß nun zu beweisen, sollte die Auferweckung des Lazarus dienen. Denn hat Jesus das Vermögen, die bereits dem Hades verfallene Seele zurückzurufen, so ist das ein Beweis dafür, daß sie ihm auch dort nicht verloren, daß sie auch dort noch in Gemeinschaft seiner, des Lebens, ist, daß also, wer durch den Glauben in persönliche Lebensgemeinschaft mit ihm getreten ist, auch im Tode das Leben hat seiner Person nach, darin aber zugleich ein Unterpfand des neuen Lebens, welches seine dem Tode verfallene Natur hoffen darf. Ist nun aber in Jesus in so umfassendem Sinne Gegenwart und Vermögen des Lebens, so ergibt sich von selbst, was von ihm zu glauben und zu hoffen ist, wenn er nun selber in den Tod dahingegeben werden wird. Das sollten die Seinen überhaupt aus diesem Vorgang lernen, für die nächste Zeit, wo sie diese Erkenntniß brauchen konnten.

Weil es eine Zumuthung war, welche Jesus an den Glauben der Martha stellte, sich nicht an das Sichtbare zu halten, sondern an das Wesentliche, was hinter dem Sichtbaren liegt, und von da aus der Zukunft gewiß zu sein, so wendet sich der Herr noch mit der andringenden Frage an sie: glaubst du das? Diese direkte Wendung kann und soll ihr zugleich eine Hülfe für ihren Glauben sein. Und Martha bejaht die Frage.

V. 27. Zwar nicht jene Folgerung in Betreff Jesu selbst, und nicht die naheliegende Hoffnung in Betreff ihres Bruders, aber doch die Aussage über das durch ihn vermittelte Leben auch im Tode hatte Martha verstanden und bekannte dann ihren Glauben daran: Ja Herr. Damit bejaht sie zunächst ihren Glauben an das eben vernommene Wort Jesu. Denn dieß ναὶ κύριε bezieht sich auf die Frage Jesu

Digitized by Google

und wird durch das folgende nicht weiter ausgeführt, so daß dieß folgende die Antwort enthielte (geg. Godet), sondern das folgende ist die Begründung ihres Ja. Sie glaubt, daß Jesus die Auferstehung und das Leben ist; denn sie glaubt, daß Jesus der Messias ist. Beides aber hängt innerlich so zusammen, daß sie jenes als ein in diesem liegendes und damit gegebenes Moment erkannt hat. Es ist also im Grunde nicht ein neuer Glaube; sondern es setzt sich nur dieß neue Moment aus ihrem bisherigen Glauben heraus. Denn nicht ohne Grund sagt sie *πεπίστευκα*: ich habe — nicht jetzt, (so Beng.), sondern da sie sich glaubend an Jesus anschloß — Glaube gewonnen und glaube nun, daß du bist der Christ, der Sohn Gottes, der in die Welt kommen soll. Als die Erfüllung Israels (*ὁ Χριστός*), als die Vollendung aller Gottesoffenbarung und Gottesgemeinschaft (*ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*), und als das Heil und die Erwartung der ganzen Welt (*ὁ εἰς τὸν κ. ἐ.*) bezeichnet sie ihn. Denn wenn Martha „Sohn Gottes" auch zunächst im theokratischen Sinn, nicht im johanneischen Vollsinn meint, so zeigt sie doch damit, daß sie zu *ὁ Χριστός* diese zweite Bestimmung überhaupt hinzuzufügen das Bedürfniß hat, daß ihr *ὁ Χριστός* nicht genügt, sondern sie ein Weiteres von Christo sagen will: sein persönliches Verhältniß zu Gott. Das dritte Wort aber ist eine selbständige nähere Bestimmung zu den beiden ersten. *Ὁ ἐρχόμενος*, das Präsens in der futurischen Bedeutung, welche es in diesem Ausdruck hat: הַבָּא der Kommende d. h. der kommen wird und soll. Damit will sie nicht sagen, „daß sie den messianischen Auftritt als nahe bevorstehend erwartet" (Mey.), sondern Jesus ist ihr ja *ὁ ἐρχόμενος*, der kommen soll und nun da ist. Es ist das bekannte *ὁ ἐρχόμενος* vgl. Matth. 11, 3. Luk. 7, 19. 20; mit *εἰς τὸν κόσμον* wie hier Joh. 6, 14. Damit schließt sie das Bekenntniß ab. Was nur von Jesu geglaubt und erkannt werden mag: in dieser dreifachen Aussage ist es beschlossen, welche nach den drei möglichen Seiten hin schaut, auf die Heilsgeschichte, auf die Heilsgemeinschaft, und auf die Heilsbedürftigkeit und -er-

Digitized by Google

wartung. Man könnte sagen: das Thema des Matthäusevangeliums ist im ersten, das des Lukas im dritten, das des Johannes im zweiten Wort genannt. Was aber Thema des vierten Evangeliums ist in der höheren Zusammenfassung der auseinandergetretenen Momente, das ist in unvermittelter Allgemeinheit und Einheit auch Thema des zweiten Evangeliums.

In vollständiger umfassender Weise wollte sie ihren Glauben an Jesus bekennen, um durch dieses volle, freudige Bekenntniß zugleich zu erkennen zu geben, wie gewiß ihr nun auch sei, daß mit Jesus das Leben im Tode gegeben sei. Und nicht etwa hat sie eilend das Gespräch zu beendigen gesucht, das eine Wendung genommen, welche ihr zu hoch ging (vgl. I. S. 103 f.).

V. 28. Nach diesen Worten ging sie fort und rief ihre Schwester. Es ist nicht gesagt, daß Jesus sie fortgeschickt ihre Schwester zu holen. Aber aus *φωνεῖ σε* ergibt es sich von selbst (so die Meisten geg. Brckr.). Jesus hatte nichts auf ihr Bekenntniß geantwortet. Er hatte vorderhand Martha weit genug geführt. Nun wollte er ihre Schwester sprechen. Wenn sie ihre Schwester heimlich abruft, so wird das gewöhnlich mit den feindseligen Juden motivirt (Lampe, Bg. Cr., Mai., Mey., Gumlich). Vielleicht aber war es, um ihrer Schwester die lästigen Zeugen der ersten Begegnung und des neu ausbrechenden Schmerzes zu ersparen. Der Lehrer ist da und ruft dich. Das sagt sie nicht, quo celerius Mariam excitaret, Beng. Denn das hatte diese nicht nöthig. Diese Mittheilung war ja natürlich. *Ὁ διδάσκαλος* nennt sie Jesus: **ita solebant inter se loqui de Jesu** (Beng.); denn er war ihnen an die Stelle der andern Meister Israels getreten (vgl. 20, 16). Auf dem Verhältniß des Lehrers und der Schüler ist, wie wir sehen, die Freundschaft zwischen Jesus und ihnen gegründet gewesen.

Damit sind wir nun in den Kreis der zweiten Szene getreten. **V. 29.** Maria stand eilend auf zu Jesus zu gehen; denn **V. 30** Jesus war noch (*ἔτι* nach ℵ B C) vor dem Ort geblieben, da wo er die Begegnung mit Martha gehabt hatte.

Digitized by Google

Gewiß nicht um in der Nähe des Grabes zu sein (Olsh., Hgstb.), dessen Stätte er ja nicht kannte, vgl. V. 34. Sondern es wird dasselbe Motiv haben wie *λάθρα* V. 28. Er will keine störenden Zeugen der ersten Begegnung mit Maria haben (Mey., Guml., God. u. A.). V. 31 Freilich gelingt ihm das nicht. Zweimal V. 29 und 31 ist ausgesagt, daß sie sich eilig erhoben habe und hinausgegangen sei. Dadurch soll die heftige Bewegung ihres Gemüthes angedeutet werden, welche nun auch ihre Schritte beeilt haben wird. Auf eine sich erneuernde heftige Bewegung des Schmerzes deuteten es die Juden (*δόξαντες* nach ℵ B C L u. s. w.), und eilten ihr der Sitte gemäß nach, um ihr auch am Grabe mit Trostworten zu Hülfe zu kommen — womit hingedeutet sein will auf den Gegensatz zu solcher Tröstung, welchen das Folgende bringt.

V. 32. Wie viel heftiger die Bewegung ihres Gemüthes und die Stärke des Schmerzes bei ihr ist als bei ihrer Schwester, läßt uns die Erzählung schon durch die größere Umständlichkeit, mit welcher hier die Bewegung geschildert wird, erkennen, und spricht sich sodann in dem Verhalten der Maria aus. Denn schon die ersten Worte: Maria nun, wie sie kam, wo Jesus war, da sie ihn sah, sind absichtsvoll so gewählt; die folgenden aber: fiel sie ihm zu den Füßen (*αὐτοῦ πρὸς τοὺς πόδας* nach den Hdschr.) zeigen die Heftigkeit ihrer schmerzlichen Gemüthsbewegung. Das Wort, mit dem sie Jesus anredet, ist dieselbe Klage, wie bei ihrer Schwester. Nur daß vielleicht wohl nicht gleichgültig ist, daß bei ihr *μοῦ* voransteht, während es V. 21 dem *ἀδελφός* nachfolgt: nicht gestorben wäre mir der Bruder; so oft im N. T.; vgl. z. B. 13, 6, und auch sonst im Griech., wodurch das persönliche Moment einen stärkeren Accent erhält, der Individualität der Maria entsprechend. Gemeint ist es wie bei jener, daß in Jesu Gegenwart der Tod keine Macht über ihren Bruder gehabt haben würde, wobei sie eben darüber betrübt ist, daß Jesus nicht hat gegenwärtig sein können. Aber während Martha vom Schmerz nicht bloß zu weiterer Unterredung,

Digitized by Google

sondern auch zu gläubiger Zuversicht und zum Trost des Glaubens sich erhebt, bleibt Maria ganz im Bereich des Schmerzes. Sie kann kein Wort weiter über ihre Lippen bringen, ihre Empfindung kann sich nur in Thränen Luft machen. Und Jesus überläßt sie auch ihrem Schmerz. Aber eben dadurch, daß er ihr kein Wort des Trostes sagt, macht er sie aufmerksam auf sein Thun. Aus diesem soll sie dann die Erkenntniß seines Wesens schöpfen, welche er ihrer Schwester gleich am Anfang gegeben, um sie dadurch zum Verständniß seines bestätigenden Thuns zu führen. Also nicht wegen der „störenden" Juden (Mey.), sondern mit Absicht schweigt Jesus.

V. 33. Ihr Schmerz wie die Trauerzeichen der begleitenden Juden zogen Jesum in eine Reihe von Gemüthsbewegungen hinein, deren Folge wie Einzelausdruck immer als besonders schwierig für das Verständniß gegolten hat. Wir halten vor Allem an dem Gewissen fest, daß ἐμβριμᾶσθαι immer Ausdruck nur für Unwillen und Zornesbewegung ist: infremo, vehementer irascor vel indignor, Grimm lex. gr.-lat.; vgl. die ausführlichen sprachlichen und literarischen Nachweisungen bei Gumlich a. a. O. S. 260—269. Βριμάομαι von βρέμω, fremo drückt den dumpfen, von einem innerlich erregten Gegenstand ausgehenden, daher zitternden Ton des Brummens, Brausens schallnachbildend aus. So denn ἐμβριμάομαι darein schnauben, eigentlich (Aesch. Sept. 461 (457)) und uneigentlich (Luc. Necyom. 20); daher Suid.: ἐμβριμᾶται, μετὰ αὐστηρότητος ἐπιτιμᾷ· ἐμβριμῆσαι, μετ' ὀργῆς λαλῆσαι. So auch die LXX und die alten Ueberss. Ebenso in den fünf Stellen des N. T., in denen es, 3 mal mit, 2 mal ohne τινί, 4 mal von Jesu, 1 mal von den Jüngern als Steigerung des gewöhnlichen ἐπιτιμᾶν gebraucht ist: außer hier und V. 38 noch Matth. 9, 30. Mark. 1, 43. 14, 5. So ist es auch hier Ausdruck für heftigen Unmuth und Zorn, Vulg. infremuit spiritu; Luther er ergrimmte im Geist. So denn auch alle griechischen Erklärer z. B. Orig., Chrys., Theod. Mopsv., Theodoret., Theophyl. u. s. w., ebenso die meisten älteren und

neueren Ausleger: Aug., Lyra, Erasm., Mel., die gesammten lutherisch kirchlichen Ausleger; ferner Lpe., Kuin., Strauß, Baur, Köstl. (Lehrbegr.), Hilgf., Stier, Ebr., Bess., Mey., Brckr., God. Wörtlich: er schnaubte in sich auf. Also ist es weder hier noch V. 38 von starker Rührung oder heftiger Erschütterung des Schmerzes zu verstehen (so Calv., Olsh., Mai., Lcke., Bg. Cr.); auch nicht von einem „dem Unwillen nahe kommenden Schmerz" (de W., Thol., Ew.). Dieser Unwille nun aber wird, da ἐμβριμ. in der Regel einen sich äußernden benennt, durch τῷ πνεύματι als ein auf die Innerlichkeit der Gemüthsbewegung beschränkter bezeichnet, vgl. V. 38 ἐν ἑαυτῷ, und zu dieser Bedeutung von πνεῦμα z. B. 13, 21. Diese Stelle zeigt auch, wie der Dativ τῷ πνεύματι zu verstehen ist. Es ist derselbe Dativ der Beziehung wie in den Makarismen Matth. 5, 3. 8, welcher das Gebiet angibt, in Bezug auf welches etwas stattfindet, vgl. Winer § 31, 6, a. Also nicht Bezeichnung des Objektes, dem er zürnt, so daß es etwa die menschliche Rührung bezeichnete, die ihn ergriff und worüber Jesus seinem göttlichen Sein nach ergrimmte, weil das menschliche Gefühl die menschliche Person aus ihrer Gemeinschaft mit dem Logos herauszureißen drohte, „so daß seine Gottheit über seine bewegte Menschheit ergrimmt und dieselbe krampfhaft zusammenhält": so nach dem Vorgang von Orig., Chrys., Euthym. u. A. unter den Neueren besonders Hilgf. wiederholt (Evv. S. 296. Einl. S. 709). Dagegen spricht sowohl die Parallele von ἐν ἑαυτῷ V. 38, als der Begriff des πν., welches nicht ein passives Bestimmtsein wie ψυχή, sondern die aktive bestimmende Macht des inneren Lebens bezeichnet: 6, 63 τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν; vgl. Hofm. Schriftb. I, 294, auch Delitzsch bibl. Psych. S. 96. Ebensowenig aber bezeichnet τὸ πνεῦμα die göttliche Natur Christi oder den Logos (Zeller, Köstlin Lehrbegr. S. 141) oder den heil. Geist (Cyr., Theophyl.), so daß er vermöge desselben (τῷ πνευμ. = τῇ δυνάμει τοῦ ἁγίου πν.) über sein menschliches Mitleid zürnte.

Digitized by Google

Der richtigen Fassung von τῷ πν. entspricht nun auch ἐτάραξεν ἑαυτόν er erschütterte sich selbst, nicht bloß: er betrübte sich selbst (Luther, Calov u. s. w.), aber auch nicht: er ließ sich erschüttern (de W.) oder im Sinne von ἐταράχθη 13, 21, sondern mit absichtsvoller Hervorhebung der eigenen Aktivität von Seiten Jesu. Denn nicht bloß die Anschauung will das Reflexivum schildernd wiedergeben, daß der Leser gleichsam sehen soll, wie Jesus sich schüttelt und schauert (Mey.); dafür wäre der Ausdruck zu stark und zu auffallend. Denn wenn sonst auch von Jesu immer passivisch gesagt wird τετάρακται 12, 27 oder ἐταράχθη 13, 21, so muß die auffallende Wahl des Aktivums speziell beabsichtigt sein. Zwar will ἑαυτόν die Erschütterung nicht auf die Innerlichkeit Jesu beschränken (so ich früher, auch Brckr.), sondern umfaßt den ganzen Menschen, innerlich und äußerlich: wohl aber will der Ausdruck die Erschütterung nicht als eine über Jesus gekommene, sondern aus seinem Innersten hervorgehende bezeichnen, so daß die Aktivität und die klare Bewußtheit Jesu dabei gewahrt blieb (so auch Aug. u. A., Brckr., Ebr., Gumlich), so daß Bengel's Wort zu Recht bestehen wird: **affectus Jesu non fuere passiones, sed voluntariae commotiones, quas plane in sua potestate habebat: et haec turbatio fuit plena ordinis et rationis summae.**

Was rief nun in Jesu diese heftige Zorneserschütterung hervor? Genannt ist vorher (ὡς εἶδεν) das klagende Wort der Maria, und dann ihre Thränen und diesen gegenüber das Weinen der Juden. Damit also wird es in Zusammenhang stehen müssen. Daß Jesus nicht über seine eigene Rührung ergrimmt, sahen wir schon. Ist ja doch auch von einer solchen vorher nicht die Rede; und nachher weint er doch.

Sollten es die Thränen Maria's gewesen sein als ein Zeichen des Unglaubens (Lampe)? Oder die darin sich offenbarende Verkennung seiner Freunde, welche sich mit der Bosheit seiner Feinde verband (Brckr.)? Das hat zur Voraus-

setzung, daß Maria's Anrede an Jesus ein Wort des Vorwurfs war (Brckr.). Wir überzeugten uns aber, daß dem nicht so sei. Oder der Unglaube der Juden? So Kling, Stud. u. Kr. 1836 S. 674. Oder beider? So Theod. Mopsv., Theodor., Keim u. A., auch Strauß L. J. 1864 S. 474. Aber die Thränen sind nicht Zeichen des Unglaubens, sondern unwillkürliche Aeußerung des natürlichen Schmerzgefühls. Oder sind es die heuchlerischen Thränen der Juden im Gegensatz zu den Thränen der Maria, was ihn so heftig bewegt? So Mey. Aber hiefür ist meines Erachtens die heftige Erschütterung Jesu zu stark. Unter solchen Umständen wäre es richtig gewesen, von einem Erzürntwerden od. dgl. zu reden; aber nicht von einer solchen inneren Erschütterung. Man müßte denn eine gemischte Empfindung annehmen und damit die bestimmtere psychologische Motivirung sich ersparen. Da auch dieß, wenn irgend eine andere Erklärung noch übrig bleibt, unstatthaft ist, so wird die Erklärung auf der Bahn jenes alten Verständnisses zu bleiben haben, welches hier ein Ergrimmen Jesu über den Tod und seine Gewalt gefunden hat. So schon Theod. Mopsv., Aug., Lyra: Iste enim fremitus Christi procedebat ex indignatione eius contra diabolum, per cuius suggestionem mors intravit in mundum, quem erat cito debellaturus, bei Lampe S. 777, Erasm., Calv., Corn. a Lap., die meisten luth. Ausl. wie Calov u. A., Ebr., Olsh., Besser, Guml., auch Kahnis Dogm. 1. Aufl. I, 504 („da erschütterte ihn, den Fürsten des Lebens die Unnatur des Todes"). Aber nicht im Vorgefühl seines Todes, mit welchem er die Hülfe, die er hier bringen wollte, büßen sollte (God.) — dieß scheint mir künstlich und unpsychologisch —, sondern daß der Tod und der des Todes Gewalt hat, solche Macht besitze und ausübe und solches Leid zu bereiten vermöge. Es ist das menschlichste Mitgefühl, aber in der Gestalt des Zorns gegen diese Macht des Widerspruchs wider das Leben, die ihm hier, auf der Schwelle seines eigenen Todes, in aller erschütternden Stärke entgegentrat. Man sage nicht, er habe das ja schon vorher gewußt. Denn etwas ganz an-

Digitized by Google

deres ist die Wirkung der leibhaftigen Thatsache, vor der wir stehen, als die des bloßen Wissens von ihr. Aber sein innerliches Ergrimmen ist ein Bedrohen dieser feindlichen Macht; er rüstet sich den Feind zu bekämpfen, der ihm in Lazarus' Tode entgegengetreten. Corn. a Lap.: se vicit et Lazarum suscitare voluit, qui fuit actus heroicae fortitudinis, quem hoc fremitu patefecit. Sic milites instante proelio fremunt et iras excitant acuuntque ad instantem pugnam arduam et periculosam; ira enim est cos virtutis et fortitudinis, bei Guml. St. u. Kr. 1862. S. 287. 289.

V. 34. Jesus fragt nach dem Grab des Lazarus. Nicht zum Schein, wie von Alters her die kirchlichen Ausleger, auf Grund der unio hypostatica u. s. w. erklären. Die Kürze der Frage: wo habt ihr ihn hingelegt? mit dem Ton der Entschiedenheit ist zugleich veranlaßt durch das Mitgefühl, welches ihm in diesem Moment nicht viele Worte möglich macht. So kurz und scheinbar barsch redet man gerade, wenn man die Macht des Gefühls niederhalten will. Aber die kurze Antwort: Herr, komm und siehe, vor Schmerz so kurz, zieht auch ihn in den Umkreis des Schmerzes hinein und bringt die Schmerzempfindung zum Ausbruch. Schon im Unwillen vorher lag das innerliche Mitgefühl beschlossen. Nun nimmt es auch die Gestalt des Mitgefühls an. V. 35. Es weinte Jesus. Das ist das dritte kurze Wort des Evangelisten, der kürzeste Vers, aber gerade seine Kürze ist von der größten ergreifendsten Gewalt. Ohne es durch Partikeln in Verbindung mit dem Vorhergehenden oder Nachfolgenden zu setzen, hat es daher auch der Evangelist rein für sich hingestellt. Lacrymatus est, non ploravit, Beng. Wohl wußte Jesus, daß er den Todten erwecken werde. Aber darum hörte doch der Tod desselben nicht auf, schmerzlich zu sein. Das ist eben das Menschliche an Jesu, daß auch seine Empfindung von der Gegenwart bestimmt war und unter der Einwirkung des Augenblicks stand. Dazu kommt, daß das Geschick des Lazarus für Jesus eine allgemeinere Bedeutung hatte und eine Erinnerung

Digitized by Google

an die gesammte Wirksamkeit des Fürsten des Todes war (vgl. Gumlich). Denn nicht über das zukünftige Gericht Israels weint er wie Luk. 19, 41 ff. beim Anblick Jerusalems (gegen Strauß L. J. 1864), sondern über das vorliegende; das war aber das Leid des Todes. Wie er in Gethsemane und von da an in menschliches Todesleiden mit seiner Empfindung eingegangen ist, so hier in menschlichen Todesschmerz. Wie denn auch Hebr. 2, 17 f. daran erinnert, daß wer helfen solle, vor Allem eine Empfindung für das Leid haben müsse, aus dem er helfen solle. Es hat deßhalb Hilgenfeld S. 226 ff. vollkommen Recht, wenn er andern Darstellungen der Tübinger Schule gegenüber (Zeller u. Köstlin) es betont, daß unsere Stelle unbedingt nicht bloß die Annahme einer bloßen menschlichen Leiblichkeit von Seiten Christi fordere, sondern die Wirklichkeit einer menschlichen Person, welche, wie er sich ausdrückt, mit dem Logos verbunden gewesen sei, beweise (S. 260 f.). Keim aber (III, 71) findet mit Ungrund die Thränen „unnatürlich". Jesus „schämte sich der Thränen nicht" (Besser).

V. 36. Seine Thränen wurden nicht von Allen verstanden. Die Einen zwar sehen darin ein Zeichen seiner Liebe zu Lazarus; *πῶς ἐφίλει* im Imperf., weil bezogen auf die Zeit, da Lazarus noch lebte. **V. 37.** Wenn Andere von den Juden diesen entgegenhalten: konnte der, der dem Blinden die Augen öffnete, nicht machen, daß auch dieser nicht stürbe? so ist damit augenscheinlich eine gegensätzliche innere Stellung zu jenen ersten angezeigt. Also kann dieß Wort nicht Ausdruck des Wohlwollens sein, das auf einem sehr starken Glauben an Jesu Wundermacht beruhte, wie Gumlich zu beweisen sich bemüht S. 297—307, und wie es Lcke., Thol., de W., Brckr., Hgstb. u. A. mehr oder minder fassen; sondern es muß aus gegensätzlicher innerer Stellung herausgeredet, somit böswillig gemeint sein. So die meisten Aelteren wie Chrys., Theophyl., Calv., Beng. u. s. w., Mey., Godet. Aber nicht sein Vermögen leugnen sie (so Mey.); denn das Wort dieser Böswilligen ist die Erwiderung auf: *ἐφίλει*. Also leugnen sie die Liebe Jesu. Die Thränen sind

Digitized by Google

ihnen ein Zeichen seiner Ohnmacht. Jetzt ist es zu spät. Aber er hätte früher helfen können, wenn er gewollt hätte. Warum ist er nicht früher gekommen? Sie berufen sich auf die Blindenheilung. Nach jener Erklärung Meyer's würden sie dieselbe leugnen. Zu dieser Annahme haben wir kein Recht. Sie argumentiren daraus als einer Thatsache. Wie sich's damit verhält, lassen sie dahingestellt; für das Volk stand die Thatsache fest. Konnte er jenes, so konnte er auch dieses, daß er Lazarus vor dem Tode bewahrte. Also wollte er nicht. So erscheinen ihnen seine Thränen als heuchlerische. Das ist die Gestalt des Unglaubens also jetzt, daß er nicht das Vermögen, sondern die Liebe Jesu leugnet. Weiter konnte er nicht gehen. Denn wenn etwas durch das ganze Leben Jesu bewiesen wurde, so war es seine helferwillige Liebe. Wenn jene Juden an die Blindenheilung erinnern, und nicht an die galiläischen Wunder (Strauß), so ist das natürlich. Die Blindenheilung war erst kürzlich in Jerusalem geschehen und hatte viel Aufsehen erregt; die galiläischen Wunder lagen ihrem Gesichtskreis und ihrer Kenntniß ferner und mochten ihnen wohl auch problematisch sein. So ist also dieß im Munde der Jerusalemiten gerade ein Zeichen geschichtlicher Wahrheit (Brckr.).

V. 38. Jesus ergrimmte wiederum in sich selbst. Durch diese Verkennung seiner Liebe ist dieses neue Ergrimmen hervorgerufen: dieß liegt in *οὖν*. Die Erklärung, welche das letzte Wort der Juden als ein Wort des Wohlwollens und Glaubens ansieht (wie Gumlich u. s. w.), muß das Ergrimmen Jesu unmotivirt eintreten lassen. Aber augenscheinlich ist das Ergrimmen durch die böswillige Rede der Juden hervorgerufen. Doch geht es nicht bloß auf diese (so gewöhnlich), sondern über diese hinaus wiederum gegen den, welcher den Tod des Lazarus zu solcher Verkennung der Liebesgesinnung Jesu zu mißbrauchen wußte. Der Unwille hat Jesum aus dem Bereich des überwältigenden Schmerzgefühls herausgeführt, so daß er nun über der Sache stand. In solcher Zornesstimmung wider seinen Widersacher geht er zum Grabe,

Digitized by Google

mit dem sicheren Schritt der Siegesgewißheit. Damit sind wir zur dritten Szene übergeleitet.

Zunächst wird das Grab in Kürze geschildert, so weit es nöthig war, um das anzuführende Wort Jesu verstehen zu können. Ein Felsengrab war es (σπήλαιον, Kluft), wie es Wohlhabendere häufiger hatten (vgl. Keil Archäol. II, 102 f. und Winer bibl. R.-W. I, 443 f.), etwa auch mit einem Eingang oder einer Vorhalle und mit verschiedenen Gängen oder Gemächern. Ob es nun horizontal oder senkrecht in den Felsen gehauen war, wird sich schwerlich entscheiden lassen. Das Folgende spricht nicht nothwendig für das Erstere (gegen Lcke., de W.); doch mag es immerhin nicht unwahrscheinlich sein, und ἐπί erlaubt bekanntlich, den Stein sich anliegend, also aufrecht zu denken. Ueber das jetzt als Grab des Lazarus bezeichnete vgl. oben. Εἰς τὸ μνημεῖον heißt nicht in das Grab, sondern zum Grabe.

V. 39. Ἄρατε τὸν λίθον befiehlt Jesus, mit dem Ton fester Entschiedenheit, ähnlich wie in der Frage V. 34. Das Wort und sein Vollzug mußte Alle in Spannung und Erwartung versetzen — suspensis omnium animis atque oculis, Tittm. —; nur Martha erhebt einen Einwand: κύριε, ἤδη ὄζει. Daraus wird gewöhnlich geschlossen, daß die gewöhnliche Einbalsamirung nicht stattgefunden. Im Unterschied von der ägyptischen (Gen. 50, 2 f. 26), bei welcher der Leichnam, wenn auch nicht Gehirn und Eingeweide herausgenommen wurden, jedenfalls 70 Tage in Nitrum gelegt wurde (vgl. Winer bibl. R.-W. I, 307 f.), bestand die jüdische Sitte nur darin, den Todten mit kostbarem Oele zu salben (12, 7) und mit aromatischen Spezereien zu umwickeln (19, 39 ff., vgl. Keil Archäol. II, 102). Warum dieß hier unterlassen worden sein soll, ist nicht abzusehen. Daß man es anstehen ließ, weil man Jesum erwartete (so ich früher), ist eine willkürliche Annahme. Aus der Hoffnung der Auferweckung durch Jesus aber (so Hgstb.) kann man es vollends nicht erklären; denn diese Hoffnung hatten die Schwestern nicht, Martha nur in vorübergehender Glaubensregung. Aber jene ganze Fol-

Digitized by Google

gerung ist willkürlich. Martha konnte dieß sagen, auch wenn ihr Bruder einbalsamirt worden.

Es ist ein feiner Zug des Evangelisten, daß er zu Martha den Zusatz macht ἡ ἀδελφὴ τοῦ τετελευτηκότος. Denn zu bezeichnen brauchte er die nicht, von welcher kurz vorher so viel die Rede war. **Causa horroris majoris notatur, ex natura et necessitudine** (Beng.). Sie will sich und Jesu den Anblick ersparen. Gesucht ist die Meinung Hgstbg.'s, sie stelle „im Angesicht der Verwesung Jesu die Größe des Werkes vor Augen, welches zu vollbringen er im Begriff steht." „Sie will Jesum dadurch zu einer neuen Bekräftigung seiner Verheißung veranlassen und dadurch ihren Glauben stärken." Denn sie erwartet die Auferweckung nicht; sie hatte Jesu Wort vom wesentlichen Leben verstanden und sich dabei beruhigt. Durch das hinzugefügte: τεταρταῖος γάρ ἐστιν ist das vorhergehende ἤδη ὄζει augenscheinlich als Schlußfolgerung der Martha charakterisirt (so fast alle neueren Ausl.). Strauß (L. J. 1864 S. 475) freilich muthmaßt „Verwesungsgeruch" und Keim (III, 68 Anm. 1) sieht in der Annahme „fehlender Erfahrung des Geruchs" „Rationalismus". Da würden also jene alten Maler das Richtige getroffen haben, welche auf ihren Bildern Einzelne die Nase sich zuhalten und abwenden lassen! Und doch spricht hiegegen sowohl die ausdrückliche Begründung durch die vier Tage als auch die Beschaffenheit des Felsengrabes. Eine andere Frage ist, ob der Schluß der Martha richtig war (so auch Guml., Stier, Hgstb.) oder nicht. Wenn sich Stier V, 40 für die Wahrscheinlichkeit ihrer Vermuthung auf die Auferweckung am jüngsten Tag beruft, so übersieht er den Unterschied jener neuschöpferischen Erweckung von der Wiederbelebung des alten sterblichen Leibes. Es könnte wohl der Verwesungsprozeß von Anfang an durch göttliche Machtwirkung um der Wiederbelebung willen gehemmt worden sein. „Wieder eintretende Hoffnungslosigkeit" (de W.) ist nicht in Martha's Wort zu finden, weil sie hier nicht hoffnungsloser ist als V. 27. Das erste Interesse der leiblichen Wiedererweckung ist hinter den Glauben zurückgetreten, den

Digitized by Google

sie gewonnen hat, daß ihr Bruder des wahrhaften Lebens in Christo nicht verlustig geworden ist. Aber es verbindet sich damit der Unglaube, daß Christus auch im Naturgebiet des Menschen sich jetzt bereits als das Leben offenbaren könne. Nur von jener zukünftigen Offenbarung im Naturleben der Menschen weiß sie.

Dagegen geht die Zurechtweisung Jesu **V. 40.** Er verheißt ihr das Schauen der Herrlichkeit Gottes, wenn sie glaubt; denn das ist die Bedingung. Die *δόξα* ist die *ζωή* in ihrer Verwirklichung und Erscheinung im Bereich des Naturlebens. Wenn nun Christus hier sein Gottesleben im Bereich des Naturlebens offenbaren will in der Wiederbelebung seines Freundes, offenbart er dieß Leben als Gottesherrlichkeit. Als solches ist dann das Leben auch Gegenstand des Schauens. Von dieser *δόξα*, als Erscheinung des Lebens, hatte nun allerdings zunächst nicht V. 25 und 26, sondern V. 23 gesprochen. Aber das *ὄψῃ* ist im Präsens des V. 25, in *ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις* enthalten. Denn auch dieß hatte er sie glauben geheißen in seiner Frage *πιστεύεις τοῦτο;* Daß nun Martha in Stille harrt, zeigt, daß sie sich im Willen ergibt und in empfängliche Erwartung getreten ist. Maria hatte sich so ganz in Jesus versenkt, daß sie in stiller Gelassenheit sich führen läßt, ohne Regung eigener Gedanken und Bedenken.

V. 41. Auf Jesu Geheiß nahm man den Verschlußstein weg. Der text. rec. fügt hinzu (E G H M u. s. w., also die Hdschr. der byzant. Rezension): *οὗ ἦν ὁ τεθνηκὼς κείμενος*. Aber die bedeutenderen Hdschr. lassen diesen Zusatz weg. A K fügen bloß *οὗ ἦν* bei; aber das ist augenscheinlich nicht minder Zusatz. Man glaubte wenigstens etwas zur näheren Erklärung beifügen zu müssen; aber unnöthig. Die Augen emporrichtend — *ἄνω* amovit oculos ab objecto mortalitatis, in coelum, Beng. — spricht Jesus seinen Dank aus, nicht eine Bitte. Er hatte sich schon vorher bittend an den Vater gewandt (vgl. I, 83). Man hat dieß als unstatthaft bezeichnet, weil es nicht ausdrücklich gesagt sei (Liter. Centralbl. 1852 Nr. 46. Ebenso Hgstb. u. A.). Aber wenn

Digitized by Google

Jesus beginnt mit *εὐχαριστῶ σοι ὅτι ἤκουσάς μου*, so ist dieß ja Dank für bereits geschehene und innerlich erfahrene Erhörung. Denn die Worte nur aus der vorausgreifenden Zuversicht zu erklären (Hgstb.) streitet wider den Wortlaut. Nur den Dank hiefür also spricht er laut, zu zeigen, welches sein Verhältniß zum Vater sei, nicht nur das der Abhängigkeit, sondern auch der innigsten Gemeinschaft. Wenn Jesus V. 42 fortfährt: er wußte, daß ihn der Vater alle Zeit erhöre, so will er damit der Meinung vorbeugen, als habe er um deßwillen in diesem Falle besonders gedankt, weil er außergewöhnlicher Weise Veranlassung zum Danken erhalten habe; da er vielmehr immer Erhörung finde, und das wußte, noch ehe er sich zur Bitte anschickte. Sondern nur um mit seinem Dank von seinem Verhältniß zum Vater hier Zeugniß abzulegen, spricht er ihn in diesem Falle auch laut aus. In einem früheren Stadium würde er, was er hier im Gebet ausspricht, wohl zum Gegenstand eines Selbstzeugnisses in Form einer Lehrunterweisung gemacht haben. Diese Zeit ist vorüber. Israel hat nur noch das Zeugniß seiner Erscheinung überhaupt. Wenn es unangemessen ist, daß Jesus den Gemeinschaftsverkehr mit dem Vater hervortreten läßt, so ist es ebenso von Seiten Gottes unangemessen, wenn er ein späteres Gebet Jesu (12, 27. 28) ebenso um des Volkes willen laut erwidert (12, 28. 30), und damit seinerseits den Gemeinschaftsverkehr zwischen ihm und dem Sohn heraustreten läßt, dem Volke zum Zeugniß. Wie hier dem Lehrverkehr mit Israel ein Zeugniß im Gebet folgt, so in ähnlicher Weise den späteren Unterweisungen der Jünger das große zusammenfassende Zeugniß im hohenpriesterlichen Gebet. Man hat vielfach an diesem Gebet, besonders an der „Reflexion" von V. 42 Anstoß genommen. Um „das Unpassende dieser Wendung" zu erklären, hat man die Worte dem Evangelisten zugeschrieben, welcher sie Jesu, „verleitet von dem apologetischen Interesse", nur „geliehen habe" (de W.; auch Lücke: „Reflexion des Evangelisten"). Oder man hat weitergehend von einem „Schaugebet" (Weiße), oder Scheingebet (Baur), oder

Digitized by Google

Strauß (L. J. 1864 S. 475 f.) vollends von einer „widerlichen Grimasse“, von einem „Schauspieler“ und „noch dazu einem ungeschickten“ gesprochen. Aber wie bei Jesu Alles seinem Berufe dienen muß, so auch dieses Hervortreten seines inneren Gemeinschaftsverkehrs mit dem Vater. Von da aus erledigt sich auch der Anstoß, den Keim daran nimmt (III, 71 Anm. 1), daß das „Dankwort seine Adresse mehr bei den Menschen sucht als bei Gott, was ein Bruch religiöser Ehrerbietung ist, die man Gott schuldet“, und „ein Zeichen der überspannten Dogmatik“ bei Johannes. Freilich will Keim auch wissen (II, 158), „daß Jesus im Moment der Heilungen mit ganz verschwindenden Ausnahmen in schwach bezeugten Geschichten — nicht gebetet hat, daß er ebenso seine Jünger nicht zum Heilen mit Beten angeleitet“. Wenn er dem das unmittelbare Vertrauen gegenüberstellt, so ist das doch wahrlich kein Gegensatz. Und wenn Jesus das Bewußtsein hatte, daß Alles, was er thue, ihm vom Vater gegeben sei und von ihm seinen Ausgang nehme, wie dieß bei Johannes offen vorliegt (z. B. 5, 19. 30. vgl. auch Beyschlag Christol. S. 72), so spricht sich dieß Abhängigkeitsverhältniß eben im Gebet aus, und die einzelnen Aeußerungen desselben sind nur Kundwerdungen eines stets sich Wiederholenden.

V. 43. „Mit starker Stimme“ rief Jesus Lazarum aus dem Grabe. *Κραυγάζειν φωνῇ μεγ.* absichtlich gehäuft, die Stärke des Rufs auszudrücken. Er hatte sich bezeugt als den, der die Auferstehung sei. So diente die gegenwärtige vorläufige auch zum vorbildlichen Unterpfand der zukünftigen schließlichen. Darum soll die Vorausdarstellung auch in der Form sich kund geben. In der starken Stimme stellt sich das seiner selbst gewisse Vermögen und die Machtäußerung über den Tod dar. Deßhalb ist sie mit Absicht erwähnt. Ob ein Gegensatz gegen das Gemurmel der Todtenbeschwörer (Jes. 8, 19. 29, 4) gemeint sei (Lampe, Beng., Stier, Guml. u. A.), ist ungewiß, jedenfalls ferner liegend. Lazarus, hieher, heraus, huc foras. Wenn auf Jesu rufendes Wort hin sofort der Todte hervorkommt, will die Sache nicht so ge-

Digitized by Google

dacht sein, daß Jesu Wort nur zur äußeren Vermittlung einer That Gottes diente; sondern es selbst ist das Wirkende. Nur die Aeußerung seines ihm inwohnenden Vermögens dankt Jesus dem Vater. Und auch nicht so ist es zu denken, als ob durch heimliche Wirkung Lazarus zuvor erweckt und von Jesu dann nur herausgerufen worden wäre (Lpe. II. S. 793), sondern aus dem Tode ruft Jesus den Verstorbenen, indem er ihn aus dem Grabe ruft. Aber er ruft ihn allerdings beim Namen, als wäre er nicht todt, sondern als lebte er. Denn die sein sind, leben ihm Alle (V. 25), wie es von denen heißt, die Gottes sind Luk. 20, 38.

V. 44. Wenn nun der Todte herauskommt, umwunden an Händen und Füßen mit den Binden (*κειρίαις*, die schmalen Leinwandstreifen, sonst *ὀθόνια* genannt 19, 40. 20, 5. 6. 7), das Antlitz aber (*ἡ ὄψις* Apok. 1, 16 wie unser „Gesicht") mit dem Schweißtuch (*σουδάριον* 20, 7) umhüllt (über die Behandlung der Todten überhaupt vgl. Winer R. W. II, 15 f.), so also in der völligen Leichenausstattung (Mey.): so ist wohl nicht nöthig, ein neues Wunder, ein *θαῦμα ἐν θαύματι* (Basil.) anzunehmen (Griech. VV., Lpe. S. 795, auch Stier, wenigstens nicht dagegen, V, 48), mögen nun nach ägypt. Sitte die Glieder einzeln umwunden (Thol., Olsh., de W., Bg. Cr., Mai.) oder, was wahrscheinlicher, die Umwindung nur lose und locker genug gewesen sein, um ihm die Bewegung zu ermöglichen (z. B. Mey.). Ein neues Wunder zu berichten, ist wenigstens des Evangelisten Absicht bei diesen Worten nicht; sondern den Gegensatz des Lebenden und seiner Todeserscheinung stellt er vor Augen. Kommt er als Lebender und erscheint doch als ein Todter, so fühlt man unwillkürlich: nicht er ist's, der sich dem Todesschlaf entrungen, sondern es ist eine fremde Gewalt, welche so eben erst über den Todten gekommen und ihn dem Reiche des Todes entrissen hat. Das fühlen die Umstehenden und sind betroffen. Jesus mußte sie erst erinnern was sie zu thun haben: *λύσατε αὐτόν* u. s. w. Sie sollen ihn von der Um-

Digitized by Google

hüllung völlig frei machen. Damit erst tritt er dann frei und selbstthätig in's Leben zurück.

Jesus hat sich erwiesen als den Fürsten des Lebens, als das Leben der Auferstehung, welches über das Reich des Todes Macht hat. Deß soll man von ihm gewiß sein.

Nicht leicht hat eine andere evangelische Erzählung einen solchen Grad von Anschaulichkeit, Unmittelbarkeit und innerer Wahrheit. Wir werden zu Miterlebenden der Handlung und der inneren Bewegungen jedes einzelnen Momentes gemacht. Daran scheitern die Umdeutungen, die man versucht hat, sowohl die geschmacklose, nun abgethane Erklärung des Rationalismus vom Scheintod (Paulus, Ammon u. s. w.), als vollends die frivole Renan's, nach welchem Jesus sich zu einer Komödie hergegeben hätte, die dazu dienen sollte, die gesunkene Begeisterung seiner Anhänger wieder anzufachen, als auch die moderne, daß wir es hier mit einem schriftstellerischen Erzeugniß zu thun haben, welches durch Kombination der synoptischen Erzählungen von den beiden andern angeblichen Todtenerweckungen und von dem armen Lazarus u. s. w. ein Wunder bildete, welches alle andern überbieten sollte (vgl. vorn S. 178 ff.). Die Anklagen des Ungeschichtlichen, Unnatürlichen, Unpsychologischen (vgl. besonders Keim a. a. O.) haben sich uns in das Gegentheil aufgelöst. Die Erzählung ist gerade von größter psychologischer Anschaulichkeit und innerer Wahrheit. Die Kombinirung mit jenen andern synoptischen Ueberlieferungsstücken ist willkürlich, und das Verhältniß der Steigerung gegenüber den beiden anderen Todtenerweckungen ist bedingt durch die geschichtliche Situation: Jesus stand selbst an der Schwelle des Todes.

Wenn alle Wunder *σημεῖα* sind, die zu erkennen geben sollen, was es um Christus selbst und seinen Heilandsberuf ist, so bestimmt sich nach der jeweiligen Situation, nach welcher Seite und in welcher Weise das *σημεῖον* Jesum zu erkennen geben soll. So denn auch hier. Es war ein Zeichen für die Jünger und für Israel; für uns hat es Bedeutung

Digitized by Google

nur im Zusammenhang mit der auch ohne das feststehenden Gewißheit, was es um Jesus sei. Wenn Spinoza (nach Bayle dict. Ausg. 1740. Bd. IV. S. 264, Anm. (R.)) erklärt haben soll: que s'il eût pu se persuader la resurrection de Lazare, il aurait brisé en pièces tout son système, il aurait embrassé sans répugnance la foi ordinaire des Chrétiens, so ist eben der Weg zum Glauben ein anderer. Hiezu hat auch der Evangelist diese Geschichte nicht berichtet; denn nicht für Ungläubige, sondern für Gläubige hat er sein Evangelium geschrieben, damit sie in Jesu den Sohn Gottes erkennen, welcher das Leben ist, das sich siegreich erweist über den Tod. Das Wunder für sich allein wirkt diesen Glauben nicht; die Glaubensentstehung ist ein sittlicher Vorgang. Wo die entsprechende innere sittliche Stellung fehlt, sind alle Wunder vergebens. Das sehen wir durchweg im Evangelium; so auch hier.

V. 45—57. Die Wirkung. **V. 45.** Die Thatsache hatte etwas Ueberwältigendes für Alle. Die gewöhnliche Ansicht ist (auch Godet und ich früher), es sei von zwei Theilen der Juden, welche Augenzeugen gewesen, die Rede: die einen glaubten, die andern zeigten Jesum an. Aber Mey. betont mit Recht, daß es nicht heißt: *τῶν ἐλθόντων*, sondern *οἱ ἐλθόντες*. Es gilt also von allen den Vielen, die gekommen waren, daß sie glaubten. Das Faktum war für alle überwältigend. Aber daraus sehen wir auch, was von diesem Glauben zu halten ist. Er ist vermittelt durch das Schauen dessen, was Jesus gethan. Wenn *θεᾶσθαι* gewählt ist statt *ἰδόντες*, so folgt daraus nicht, daß ihr Schauen auf die Sache selbst ging, welche sich in der That Jesu offenbarte (so ich früher), sondern es will nur die Augenzeugschaft hervorheben, welche sich auf die Reihe der einzelnen Vorgänge erstreckte, die sie miterlebt und angesehen hatten. Maria ist speziell genannt, als zu welcher sie gekommen, weil diese als trostbedürftig in dieser ganzen Erzählung besonders hervortritt. **V. 46.** Etliche nun von diesen, nicht von den Juden überhaupt, sondern von diesen gläubig Gewordenen theilen das Erlebte den Pharisäern mit. Mit Absicht sind die Pharisäer

Digitized by Google

genannt, also nicht die Inhaber der Gewalt, sondern die Vertreter der Orthodoxie. Von da aus wird sich die Absicht der Mittheilung erklären. Es wird nicht böswillige Absicht gewesen sein, Jesum als Goëten oder als gefährlichen Menschen zu denunciren (so meistens); da wäre von den „Juden", nicht von den Pharisäern die Rede; aber auch nicht wohlmeinende, auch diese zum Glauben zu bestimmen (so bes. Mey.); denn durch „Pharisäer" werden sie als Autorität für die andern bezeichnet; sondern bei der Unselbständigkeit des Urtheils in religiösen Fragen, wie sie in den Laienkreisen herrschte, wovon wir uns wiederholt überzeugt, wollen sie von den Autoritäten hören, wie über diesen wunderbaren Vorgang, dessen Thatsächlichkeit ihnen feststand — das ist ihr πιστεύειν —, religiös zu urtheilen sei.

V. 47. Die nächste Folge ist eine Synedriumsversammlung. Neben den „Hohenpriestern" werden auch „die Pharisäer" genannt; von diesen wird die Anregung, von jenen die Berufung zur Sitzung (so hier συνέδριον, nicht das Synedrium selbst, was den Artikel haben müßte, das einzige Mal im Joh.-Evg.) ausgegangen sein. In dieser Sitzung kommt es zu dem der Sache nach entscheidenden Beschluß. Deßhalb erzählt Johannes über diese Sitzung ausführlicher. Er hat dabei einen doppelten Gesichtspunkt. Einerseits zu zeigen, wie hiemit das Verhältniß Israels zu Jesus sachlich zum Abschluß gekommen; andrerseits wie auch dieses Thun der Juden dem Heilswillen Gottes dienen mußte: es sollte Alles so geschehen (V. 51 f.). Es wird das Thun der Menschen, welches seinem Inhalt nach in der Gesinnung und ihrer inneren Selbstbestimmung wurzelt, in seiner Aeußerung in den Dienst höherer Absichten genommen.

Der erste Gesichtspunkt tritt zunächst hervor V. 47. Die Pharisäer nahmen die amtliche Gewalt des Synedriums und der in den obersten Würden befindlichen Sadducäer zu Hülfe, um nur dieses Menschen ledig zu werden. Die Versammlung ist in Verlegenheit. Aber etwas muß sofort geschehen: τί ποιοῦμεν; Im Präsens fragen sie gerabezu, nicht τί ποιήσο-

Digitized by Google

μεν Akt. 4, 16. Der Indikativ, statt des deliberativen Konj.: quid faciamus? drückt die Zweifellosigkeit aus, daß etwas geschehen müsse (Winer §. 41, a, 3, S. 267). Sie wissen eigentlich wohl, was zu thun wäre, aber sie wollen ihre Gedanken und Wünsche nicht offen heraussagen. Es dünkt mich einer solchen Frage angemessener, nicht τί ποιοῦμεν ὅτι zusammenzunehmen im Sinne von: „in Beziehung darauf daß" (de W., Lücke), oder „dabei daß" (Bg. Cr.), sondern in ὅτι u. s. w. den Grund der in τί ποιοῦμεν ausgesprochenen Frage zu sehen (so z. B. Lpe., Meyer): denn dieser Mensch — verächtlich — thut viele Zeichen. Es ist bezeichnend, daß sie nicht von einem Sabbathbruch u. dgl. sprechen und also die Forderung des Gesetzes gegen ihn geltend machen. Damit bekennen sie, daß alle diese Vorwürfe ihnen im Grunde nur Mittel zum Zweck gewesen waren, mögen immerhin noch so viele einzelne Pharisäer daran wirklichen Anstoß genommen haben. Bei der Mehrzahl stand die Sache anders. Da sie unter sich sind, bedürfen sie der Vorwände nicht. Was sie nun zu entschiedeneren Schritten drängt, ist, daß Jesus viele Zeichen thut. Es wird ihnen nachgerade zu arg damit. Vgl. I, 137. Das letzte Wunder Jesu gibt ihnen nur Anlaß, das formell zu beschließen, was sie in Folge der vielen früheren Wunder bereits seit langem bei sich beschlossen hatten. Das ganze Thun Jesu ist es, dem sie entschieden in den Weg treten und ein Ende machen wollen. Es ist ein wohl vom Evangelisten selbst beabsichtigter Gegensatz im doppelten ποιεῖν. Mit ihrem Thun wollen sie sein Thun überwinden, nicht wissend, daß sie damit erstlich Gottes Willen dienen mußten, zum andern selbst überwunden werden sollen durch das σημεῖον Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου. Citius cedit mors virtuti Christi quam infidelitas, bemerkt Beng. zu unsrer Stelle.

V. 48. Was sie antreibt, verrathen sie genugsam in πάντες πιστεύσουσιν εἰς αὐτόν. Es ist der Verlust der religiösen Herrschaft über das Volk. Aber sie müssen dem gegen sich selbst einen Schein geben. Jesus werde durch die

Digitized by Google

Hoffnungen, welche er als vermeintlicher Messias erregen werde, aufrührerische Bewegungen hervorrufen; das werde den Römern Anlaß geben, den letzten Rest ihrer Selbständigkeit zu vernichten. Ἀροῦσιν ἡμῶν καὶ τὸν τόπον καὶ τὸ ἔθνος gewöhnlich „Land und Leute“ (Luther, Beng.: territorium); aber hiefür ist τόπος zu begrenzt. Es aber auf den Tempel zu beschränken (Lpe., de W., Bg. Cr., Lücke, Mai., Stier, Hgstb.), ist zu enge. Das Richtigste ist wohl (so Chrys. u. A., Mey., God.) es von der Hauptstadt zu verstehen, dem eigentlichen Sitz (ἡμῶν) der Hierarchie. An Jerusalem und seinen Besitz ist die Erfüllung der Verheißung geknüpft. Mochte auch noch so viel vom Lande verloren gehen, wenn nur die heilige Stadt mit dem Tempel ihnen bleibt. Deßhalb ist denn auch bei der nächsten Bedeutung von αἴρειν, wegnehmen, zu bleiben (Mey.; tollent, Vulg.); ein ἀπολέσαι (Lücke, de W., Bg. Cr. u. A. nach Euthym.) macht dann erst Kaiphas daraus. Ohne daß aber ἡμῶν von αἴρειν abhinge und Gen. der Trennung wäre (dieser nur dichterisch, in Prosa mit Präpos.); sondern es ist mit Nachdruck vorangestellt: für ihre Stadt und Volk fürchten sie, d. h. für ihre Herrschaft über dasselbe. Also nicht die zerstörende Rache der Römer für Tempel und Volk (Lücke), sondern nur den Verlust ihrer Herrschaft fürchten sie. Das ist charakteristisch für sie; und darum führt es der Evangelist an. Diese Furcht ist aber wohl obendrein nicht einmal ernstlich gemeint, da sie Jesu Art messianischen Auftretens wohl kannten. Sie spiegeln sich's nur vor (geg. Mey.). Da sie mit solchen Lügen aber heuchlerisch spielten, so mußte es geschehen, daß sie sich ihnen in der That verwirklichten, viel schrecklicher als sie sich hier vorlogen, und allerdings in Folge von messianischen Hoffnungen und Bewegungen, welche aber nur darum sich bildeten und Land und Volk in Verderben stürzten, weil sie sich mit diesem Beschluß des rechten Messias und der messianischen Hoffnung selbst beraubt (vgl. Beng.). An diese Erfüllung des prophetisch gewordenen Wortes der Pharisäer will der Evangelist gedacht wissen.

Digitized by Google

V. 49. Den Entscheid führt des Kaiphas' herzlose Entschiedenheit herbei. Als Hoherpriester jenes Jahres wird er absichtlich bezeichnet V. 49, **anno illo memorabili quo moriturus erat Jesus** (Beng.), wie dieß nachher V. 51 hervorgehoben ist, also nicht um bloß eine Zeitbestimmung zu geben. Am allerwenigsten von der seltsamen Vorstellung aus, daß das Amt des Hohenpriesters jährlich gewechselt habe (so nach Baur und Strauß noch Scholten — dageg. auch Keim I, 133). Nicht bloß „ein palästinensischer Apostel mußte das besser wissen" (Strauß 1864 S. 78), sondern auch jeder nur einigermaßen mit jüdischen Verhältnissen bekannte Heidenchrist. Die Beziehung auf den Wechsel oder wenigstens die Unsicherheit des Hohenpriesteramtes in jener Zeit, womit Hgstb. den Ausdruck erklärt, paßt gerade für Kaiphas nicht, der etwa 18—36 n. Chr. im Amte war (vgl. Schürer S. 419). Mit Schärfe stellte er sich und die Uebrigen einander gegenüber durch das anhebende *ὑμεῖς*. Einzelne Stimmen mögen sich allerdings in abmahnender Weise geltend gemacht haben (Luk. 23, 51); aber gewiß nur ganz vereinzelt und ohne ein entschiedenes Zeugniß für Jesus abzulegen. Im Ganzen wünschte man Jesu Treiben ein Ende zu machen, aber man getraute sich nicht, das entscheidende Wort auszusprechen. Ueber diesen Mangel an Muth und Verstand, wie er es deutete, weist sie Kaiphas in scharfer und bitterer Weise zurecht. *Ὑμεῖς* ihr Leute, verächtlich, im Ton des Hochmuths, wie er durch diese ganze Rede hindurchgeht, nicht leidenschaftlich (Mey.), sondern kalter Verstandeshochmuth (vgl. I, 108), nicht aus der allgemeinen Herbigkeit der Sadducäer zu erklären (so Hgstb. mit Berufung auf Joseph. b. j. II, 8, 14, auch God.), sondern individuell. Ihr wißt nichts, versteht nichts, nämlich in solchen Fragen der Politik, und **V. 50** erwägt, überlegt nicht, (*λογίζεσθε* ℵ A B u. s. w., nicht *διαλογ.*, vgl. 2 Kor. 10, 11), daß die Politik und ihr Vortheil fordert, Einen zu opfern, um das Ganze zu retten. *Συμφέρει ἡμῖν* oder *ὑμῖν* (darüber sind die Hdschr. sehr schwankend) sagt er; also nur ihr, der

Digitized by Google

Regierenden, Interesse hat er im Auge (vgl. Lpe. II. S. 807). Das wendet er in μὴ ὅλον τὸ ἔθνος ἀπόληται dann nur so, als ob es sich im Grunde um das Wohl des Volkes handelte. Συμφέρει ἵνα schreibt der Evangelist nach jenem späteren Gebrauche von ἵνα statt des Infin. bei Objektssätzen, in welchem die ursprüngliche Zweckbeziehung nur noch schwach sichtbar, wenn auch nicht ganz untergegangen ist, insofern in solchen Sätzen immer etwas Wünschenswerthes u. dgl. enthalten ist (vgl. Winer §. 44, 8 S. 314 gegen Mey.). Εἷς und λαός stehen einander gegenüber. Deßhalb ist zuerst λαός (das Volk von Seiten der Menge von ΛΑΩ comprehendo, complector, vgl. Grimm Lex.) und dann erst ἔθνος (das Volk von Seiten seiner Einheit in Artung und Sitte) gewählt. Den Vielen soll es zu gute kommen, daß der Eine geopfert wird. Dieß, und nicht Stellvertretung (Bg. Cr.), liegt in ὑπέρ, wie immer. Aber der Sache nach wird das Verhältniß freilich auch der Art, da das gesammte Volk das erfahren müßte, was nun blos der Einzelne zu erfahren braucht: ἵνα μὴ ὅλον τὸ ἔθνος ἀπόληται. Beng. erinnert an 2 Kor. 5, 15 εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον.

V. 51. Dieses Wort des Kaiphas, welches zugleich vollbezeichnender Ausdruck für die Bedeutung der fundamentalsten christlichen Thatsache ist, ist dem Evangelisten eben um deßwillen bemerkenswerth, und so ist ihm gewiß geworden, daß Kaiphas nicht ohne göttliche Fügung seinen Gedanken in diesen prophetischen Ausdruck gekleidet habe. Caiphas cogitat de utilitate politica, sed spiritus prophetiae ita eum gubernat, ut verbis utatur ad utilitatem spiritualem exprimendam idoneis. Caiphas et Pilatus Jesum condemnarunt: uterque tamen testimonium a suo ipsorum sensu alienum perhibuerunt. Caiphas hoc loco de sacerdotali morte Christi; Pilatus de regno, in titulo crucis, Beng. Der Hohepriester gerade sollte ein solches prophetisches Wort sprechen. Die meisten Exegeten (z. B. Lcke., Olsh., Bg. Cr., de W., Mey., Mai., God.) fassen das Wort des Evangelisten (ἀρχιερεὺς

Digitized by Google

ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκ.) so, als schreibe er dem Hohenpriester als solchem die Gabe der Weissagung zu, als Rest der alten Befragung von Urim und Thumim (Ex. 28, 30. Num. 27, 21). Aber diese war verschwunden (Joseph. Antt. III, 8, 9) und das moderne Hohepriesterthum hatte den alten Glanz verloren. Wenn dem Evangelisten unfraglich auch das Wort des Pilatus bedeutungsvoll ist, ohne daß doch hier mit dem Amt als solchem die Gabe der Prophetie verbunden war, sondern Gott hat nur das Wort gerade dieses Amtsträgers so bedeutungsvoll geleitet; so wird dasselbe vom damaligen Hohepriester gelten müssen. So haben denn auch nach Lpe.'s u. A. Vorgang Brckr. und Stier mit Recht sich dagegen erklärt. Vgl hierüber I, 75 f. Jene Meinung ist durch nichts gerechtfertigt, am wenigsten durch Philo de creat. princ. II, p. 367, welcher „das Verhältniß idealisirt" (Mey.). Was sollte dann auch der Zusatz τοῦ ἐν. ἐκ.? Denn mechanisch ist dieser weder hier noch 18, 13 wiederholt (geg. de W.), sondern betont. Also nicht weil er Hoherpriester, sondern weil er Hoherpriester jenes Jahres war, sollte er dieß prophetische Wort sprechen. Stier nennt es mit Recht „eine hohe Ironie der speziellsten Providenz für das Centrum der Weltgeschichte, daß das untergehende Hohepriesterthum wider Wissen und Willen seines Trägers noch am Ende vom rechten Sühnopfer redet" (V, 52). Der Hohepriester sollte thun, was seines Amtes war, das Opfer für das Volk darbringen.

Als solches Sühnopfer mußte er Jesum bezeichnen; denn als solches sollte dieser sterben. Nicht „daß" (de W.), noch „in Beziehung darauf daß" (Mey.) bedeutet ὅτι vor ἤμελλεν u. s. w. Denn V. 52 würde sich nicht gut anschließen, da er mehr enthält, als Kaiphas ausgesprochen hatte. Auch wird Gottes Rathschluß vom Tode Jesu besser als Grund, denn als Inhalt der unbewußten Vorausverkündigung des Hohenpriesters genannt. „Denn allerdings sollte Jesus das Sühnopfer für das Volk sein, aber ein Sühnopfer, dessen Bedeutung universell ist:" so leitet der Evangelist zur umfassenden Aussage über die Bedeutung des Todes Jesu in V. 52 über. Damit

Digitized by Google

ist denn der andere Gesichtspunkt hinreichend bezeichnet, um dessen willen der Evangelist diesen Beschluß berichtet: nämlich zu zeigen, wie dieses Thun der Juden dem Heilswillen Gottes dienen mußte. Dieser aber war ein allumfassender. Seine Verwirklichung hat mit Jesu Tod begonnen.

V. 52. Nicht bloß für Israel sollte Jesus sterben — *ὑπὲρ τοῦ ἔθνους* mit Rücksicht auf V. 50 *μὴ ὅλον τὸ ἔθνος*, das Volk Israel wie es in seiner charakteristischen nationalen Eigenthümlichkeit den Heiden gegenübersteht — sondern *ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἕν*. Während das Volk Gottes in Israel eine geschlossene Einheit bildet, sind die Kinder Gottes in der Heidenwelt zerstreut. Vgl. 1 Petr. 1, 1 *διασπορά*: in der ihrem Wesen fremden Welt sind sie zerstreut als Einzelne. Wenn sie Kinder Gottes genannt werden, so fragt sich, ob sie so heißen nach dem, was sie waren, oder nach dem, wie der Evangelist sie im Geiste schaut auf Grund dessen, was sie wurden. Der ersteren Fassung folgt Hilgenf. Lehrbegr. S. 153. Ev. S. 297. Einl. S. 691 f. im Sinn seines gnostischen Dualismus, als ob es eine natürliche Gotteskindschaft gäbe (ebenso Scholten Ev. Joh. Kap. III, vgl. Beyschlag St. u. Kr. 1875 S. 248 ff. dagegen); mit Abweisung einer näheren Erklärung, speziell der Begründung durch die Erwählung, Reuß Beitr. S. 35; auf Grund der vorhergehenden allgemein sittlichen Bereitschaft oder Empfänglichkeit: ich früher, Thol., Weiß joh. Lehrbegr. S. 124, Godet. Aber die Vorstufe ist noch nicht die Kindschaft (vgl. Mey.). Von einer Gotteskindschaft, auch einer vorläufigen außerhalb des Heilsgebietes kann nach biblischer, auch johanneischer Anschauung nicht die Rede sein; vgl. meine Lehre vom freien Willen S. 421: „es ist der Standpunkt im Erfolg genommen und von da aus rückwärts geblickt." Also allerdings respectu praecognitionis divinae Beng. Vgl. auch zu 10, 16 über die „Schafe nicht aus diesem Stalle" S. 148. Von Israel aus schaut der Evangelist hinaus über alle Welt, und sieht hier die Wirkung des Todes Christi in ihrer allumfassenden Bedeutung. So schreibt einer, welcher es erlebt hat,

Digitized by Google

wie die Predigt vom Kreuz von Jerusalem aus zu den Völkern gebracht wurde, nicht bloß errettend, sondern eben damit zugleich sammelnd, und welcher, nachdem sich neben die Kirche aus Israel die Kirche aus den Heiden gestellt hatte, dann beide vereinigt sah zu der einen Gemeinde Jesu Christi in der Welt; vgl. Eph. 2, 11 ff. Der johanneische Grundgedanke ist der der *κοινωνία* (vgl. Kap. 17 und 1 Joh. 1, 3). Zusammengebracht sollten sie werden; denn sie sind verstreut; ganz anders als die Gläubigen in Israel, die schon von vornherein durch die gemeinsame Heilsgeschichte, die sich auf dem Boden Israels vollzog, verbunden waren. **Praeteritum denotat non eos qui sunt in dispersione, sed eos qui in dispersionem venerunt: Gen. 10, 32. 11, 8** — bemerkt Beng. Von einer Einheit ging die Geschichte aus, die eine Menschheit Gottes ist ihr Ziel; die Verstreuung ist das Zwischeneingekommene. Was die *τέκνα θεοῦ* nun zusammenbindet, ist jener neue Geist der Liebe, welcher als eine vordem unbekannte Macht in der Welt von Jesu Kreuz ausgegangen ist. Dieser neue Geist der Liebe ist aber nur das subjektive Dasein des *πνεῦμα ἅγιον*, das durch Jesu Tod und Verklärung frei geworden, die Einheit der Menschheit Gottes bildet. Denn *ἓν σῶμα* ist sie, weil sie *ἓν πνεῦμα* hat Eph. 4, 4; denn *ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν* 1 Kor. 12, 13, weßhalb der Apostel im Segenswunsch die *κοινωνία τοῦ ἁγίου πν.* nennt 2 Kor. 13, 13. Das ist das Mittelglied, nach dem d. W. fragt, und in dessen Angabe Paulus mit Johannes stimmt. Die Aufhebung des Gesetzes, welche d. W. für jenen nennt, ist erst hierin begründet.

V. 53. Des Kaiphas Wort hatte entschieden. Daß es angenommen worden, liegt in *οὖν*. Nicht mehr um das Ob handelte es sich, sondern die Berathungen hatten die Absicht bereits zur Voraussetzung und dienten nur diesem Zweck: *ἐβουλεύσ. ἵνα* (א B). Also um Mittel und Wege handelte es sich nun. So hat der Evangelist den Beschluß des Synedriums, welcher im Grunde seit langem fertig war, als die andere Wirkung der Auferweckung gezeigt, zugleich aber auch, wie derselbe

15

Digitized by Google

dem Vollzug des göttlichen Heilswillens dienen mußte. Dadurch fügt dieser dritte Abschnitt unseres Kapitels ein drittes Moment den vorhergehenden hinzu. Der Gedanke des Todes hatte den ersten, der des Lebens in und aus dem Tode den zweiten Abschnitt beherrscht; im dritten ist es, wie wir sehen, das Moment des Heils, welches mit dem hier beschlossenen Tode der Welt gegeben ist.

V. 54—57 schließt sich folgerungsweise an.

Denn wenn **V. 54** erzählt, daß Jesus um solches Beschlusses willen sich den Juden entzogen habe, so ist leicht zu erkennen, daß dieß eine Vorausdarstellung des Gerichtes sei, welches sie sich selbst zugezogen haben, vgl. 7, 34. Zuvörderst heißt es *οὐκέτι παῤῥησίᾳ περιεπάτει ἐν τοῖς Ἰουδ., ἀλλὰ ἀπῆλθεν* u. s. w. Was unter *παῤῥ. περιπ.* zu verstehen sei, lehrt 7, 4: es ist die öffentliche Selbstbezeugung in Wort und Wunder. Um ihres Beschlusses willen (*οὖν* V. 54) entzog ihnen Jesus diese. Denn er wußte wohl darum, wenn derselbe ihm auch nicht mitgetheilt wurde (Lpe. S. 815). Zugleich zeigt Jesus damit, daß jene ihren Willen nicht ausführen werden ohne seinen Willen, und daß sie es thun werden, nicht wann *sie*, sondern wann *er* wollen wird. Wenn seine Zeit gekommen sein wird, wird er zu ihnen kommen. Das alles dient zum Zeugniß wider sie. *Ἀπῆλθεν ἐκεῖθεν*, nämlich von Bethanien, d. h. von der Nähe Jerusalems (V. 18): *εἰς τὴν χώραν* bezeichnet also die Landschaft im Gegensatze zur Hauptstadt (vgl. V. 55). Auf den Jordan zu in nordöstlicher Richtung in die Nähe der Wüste Juda's ist er gegangen, *εἰς Ἐφραὶμ* (ohne diakrit. Punkte, א *Ἐφρέμ*) *λεγομένην πόλιν*. Die Lage dieser Stadt ist zweifelhaft. Nach *Euseb.* lag sie 8, nach *Hieron.* 20 Millien (so auch *Ritter* XV, 465. XVI, 531 ff.) nordöstlich von Jerusalem, nach *Joseph.* bell. IV, 9, 9 in der Nähe von Bethel. 2 Chron. 13, 19 kommt ein Ephron vor (עֶפְרוֹן, wozu das Keri die Dualform gibt עֶפְרַיִן). *Raumer* identificirt dieß sowohl mit dem Ophra Benjamins, dessen Lage bei oder in Tajibeh östlich (n.=ö.) von Bethel vermuthet wird, als mit unserem Ephraim. Vgl. *Keil*

Digitized by Google

zu 2 Chron. 13, 19. So identificirt auch de Bruyn auf seiner großen Karte von Palästina (1874) Ephraim und Ophra bei Bethel, und Kiepert auf seiner neuen Handkarte von Palästina setzt Ophra oder Tajibe an denselben Ort. Ebrard erklärt sich gegen diese Lage (Wiss. Krit. S. 561) und fordert eine mehr östliche Lage von Jerusalem, weil Jesus später über Jericho nach Jerusalem reiste. Aber er kann wohl einen Umweg über Jericho gemacht haben, um dort mit den Pilgerzügen zusammenzutreffen.

In wie weit er hier thätig gewesen sei, ist nicht zu erkennen. Der Gegensatz führt eher zu der Annahme, daß er sich vorzugsweise seinen Jüngern gewidmet habe, bis ihn die Nähe des Passah veranlaßte, wieder öffentlich hervorzutreten.

V. 55. Das Passah der Juden (vgl. 2, 13. 6, 4) führte viele ἐκ τῆς χώρας — d. i. wieder das Land im Gegensatze zur Hauptstadt (Lcke., de W., Mey., God. u. A.), nicht speziell die Gegend, wo Jesus sich aufhielt (Beng., Olsh.); denn es ist Wiederaufnahme von χώρα V. 54 — schon vor dem Fest nach Jerusalem, um sich levitischen Reinigungen zum Behuf des Passah zu unterziehen. Vgl. Exod. 19, 10. Num. 9, 10. 2 Chron. 30, 17 f. V. 56. Man war gewohnt, Jesum an diesem Hauptfest in Jerusalem zu sehen, deßwegen ist V. 56 mit οὖν angeschlossen. Dazu fühlte man, daß es sich mit ihm nunmehr entscheiden müsse. Man hatte Jesum bereits in Jerusalem zu finden geglaubt: ἐζήτουν u. s. w. Die Situation, in welcher die Suchenden uns vorgeführt werden, im Tempel stehend, der sie an Jesu frühere Selbstbezeugungen erinnerte, und mit einander sprechend, soll die Spannung schildern, in welcher sie sich befanden. Obgleich Israel seinen Messias von sich gestoßen hatte, stand es ihm doch nicht frei ihn zu ignoriren: sie konnten sich der Erwartung und Unruhe nicht erwehren, welche er in ihnen erregt. Ihre Frage wird man am besten als Doppelfrage fassen (de W., Mey., God. gegen Lcke. u. A): Was dünket Euch? Daß er wohl nicht kommen wird? Denn bei der anderen Erklärung würde das Nichtkommen schon als gewiß angenommen (Mey.). We=

Digitized by Google

der weil sie eine Furcht Jesu voraussetzen, noch weil sie von den Plänen ihrer Oberen wissen (Bg. Cr.), sagen sie das. Zu dem ersten ist kein Anlaß, und dem zweiten widerspricht δὲ (ohne καί, ℵ A B L u. s. w. geg. D E G u. s. w. und Sod.) V. 57. Sondern weil Jesus nun so oft und immer vergeblich seinen Versuch gemacht, denken sie, ob er es nicht aufgeben werde. Wir sehen hierin das richtige Gefühl der Lage, daß Jesu öffentliche Wirksamkeit ihrem Ende nahe gekommen ist. Nur verstehen sie es falsch. Insofern aber in dieser unruhigen Erwartung sich doch der Stachel verräth, den Jesu Selbstbezeugung in ihnen zurückgelassen, steht diesen Worten nicht ohne Schärfe der Befehl des Synedriums gegenüber V. 57, gegen Mey., welcher δὲ erläuternd faßt, als ob γάρ stünde.

Das Schlußwort des Kapitels leitet die weitere Geschichte ein. Das Evangelium geht zum Bericht der Gefangennehmung weiter. Nur treten zwischen die Ankündigung hier und die Ausführung diejenigen Partien ein, welche hervortreten zu lassen der Charakter des Evangeliums mit sich brachte. Zuvörderst bedurfte die bis hieher geführte Geschichte eines Abschlusses, welcher zugleich zum Folgenden überleitete. Dieser Absicht dient der nächste Abschnitt.

Kap. 12, 1—36. Die überleitenden Vorgänge in ihrer weissagenden Bedeutung.

Das 12. Kapitel nimmt eine eigenthümliche Stellung ein, insofern es ebenso vorbereitet als abschließt — vorbereitet, indem es die Leidenswoche beginnt (V. 1); abschließt, sofern Alles in diesem Kapitel auf den bisherigen Verlauf der evangelischen Geschichte zurücksieht. Diese letztere Seite überwiegt. Hätte der Evangelist bloß äußere Geschichte schreiben wollen, so würde er mit den Vorgängen dieses Kapitels den letzten Theil seines Evangeliums begonnen haben. Aber da er den wesentlichen inneren Gehalt der äußeren Thatsachen zur Erkenntniß bringen will, zeigt er im Abschluß des öffentlichen

Digitized by Google

Lebens Jesu die Weissagung der Zukunft. Denn bedeutungsvoll ist hier Alles; und um ihrer weiterreichenden Bedeutung willen sind die drei Vorgänge V. 1—8. V. 9—19. V. 20—36 zusammengestellt zu einem Ganzen. Mit dem Gedanken an den Tod beginnt dieses; mit der durch seinen Tod begründeten Ausbreitung des Werkes Christi über die Welt schließt es; zu dieser Aussicht, welche der dritte Abschnitt eröffnet, leitet der Schluß des zweiten über. Es ist leicht zu erkennen, wie enge diese Gedanken mit denen des vorhergehenden Kapitels zusammenhängen.

V. 1—8 zeigt uns zunächst, wie bewußt und frei Jesus seinem Tode entgegenging. Der Evangelist führt uns ohne geschichtliche Vermittlung nach Bethanien. Damit fordert er uns auf, den geschichtlichen Zusammenhang aus den Synoptikern zu ergänzen. Nach diesen war Jesus mit seinen Jüngern in Ephraim aufgebrochen, um in oder bei Jericho — am Donnerstag — mit den galiläischen Pilgern zusammenzutreffen und mit diesen — Freitag — nach Jerusalem zu ziehen. Mey. bestreitet die Möglichkeit dieser Harmonisirung mit Ungrund. Wenn er schon die Notiz 11, 54 im Widerstreit mit dem Aufsehen, welches die Blindenheilung u. s. w. in Jericho erregt, findet, so verkennt er, daß eben jetzt die Zeit der Zurückgezogenheit zu Ende sein und die Entscheidung kommen sollte. Kurz vor Jerusalem verließ Jesus den Pilgerzug, um in Bethanien bei seinen Freunden einzukehren und erst von da aus an einem der folgenden Tage nach Jerusalem zu gehen. So verbreitete sich die Kunde von seiner Nähe in der Stadt. Vgl. Lichtenstein Lebensgesch. J. Chr. S. 341. V. 1. *Οὖν*, womit der Evangelist das Nächste anschließt, nimmt einfach geschichtlich auf, was vorher von Jesus erzählt war (so richtig Mey. geg. meine frühere streng folgernde Fassung). Wenn sich Jesus zuerst nach Bethanien wendet, so war es nicht, weil er sich „im Schoß der Bethan. Familie am sichersten glaubte“ (so Mey. früher), sondern weil Bethanien Jerusalem so nahe war (vgl. 11, 18). Bewußt und frei ging er dem Tode entgegen. Die Anstalten zur Gefangennehmung hatten die Pha=

Digitized by Google

risäer wohl getroffen; aber Jesus selbst führte sie herbei, als seine Zeit gekommen war. Was ihm widerfuhr, war zugleich der Vollzug seines Willens.

Die Zeit der Ankunft in Bethanien bezeichnet der Evangelist mit πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα, nach der bei Späteren nicht seltenen Ausdrucksweise bei Zeit= wie bei Raumbestimmungen (vgl. 11, 18): entweder statt ἓξ ἡμέραις πρὸ τ. π. oder so daß zu πρὸ ἓξ ἡμ. „vor sechs Tagen" der Ausgangspunkt der Berechnung im Genitiv hinzutrat (vgl. Winer § 61, 5 S. 518 f.; die Beispiele bei Kypke, Wichelhaus Versuch eines ausführlichen Komm. u. s. w. S. 146). Der 14. Nisan war der erste Tag der ungesäuerten Brode und am Nachmittag desselben wurde das Passahlamm geschlachtet. Damit ist der Ausgangstermin der Berechnung wohl außer Frage gestellt. Somit führen uns die 6 Tage auf den 8. Nisan, genauer wohl auf den Nachmittag desselben. Bei Joseph. bell. jud. VI, 5, 3 finden wir das Volk am 8. Nisan (oder Xanthikos) zum Fest versammelt. So wird denn auch der Pilgerzug, mit dem Jesus zog, am 8. in Jerusalem — Jesus in Bethanien — eingetroffen sein. So denn auch Wieseler Beiträge zur richtigen Würdigung der Evv. u. s. w. S. 264. Lichtenstein Lebensgesch. J. S. 376. Ebrard, auch Keim III, 503. Wichelh. S. 148 f. „in der Nähe von Jerus." Die Frage aber, welcher Wochentag dieß gewesen sei, hängt mit der chronologischen Hauptfrage des johanneischen Evangeliums überhaupt zusammen. Diejenigen, welche den 15. Nisan, den 1. Festtag, im Johannesevangelium auf den Sonnabend, den 14. Nisan also auf den Freitag setzen, kommen mit dem 6. Tage vorher auf den Sonnabend, einen Sabbath. So Mey., God., Ew. u. A. Aber Jesum am Sabbath reisen zu lassen, ist unmöglich, weil dieß nicht bloß mit der rabbinischen Bestimmung des Sabbathwegs, sondern auch mit der allgemeinen Bestimmung des Ruhetags im Widerstreit gestanden hätte. Wir finden nirgends in den Evangelien, daß Jesus sich am Sabbath auf Reisen begeben hat. Vgl. auch Matth. 24, 20. Wenn Mey. entgegenhält, Jesus könne auch aus einem sehr nahe gelegenen

Orte gekommen sein, so ist diese Annahme, daß Jesus unmittelbar vor Bethanien übernachtet habe, zu unwahrscheinlich und willkürlich. Man könnte sich demnach nur etwa so helfen, daß man Jesum mit Beginn des Sabbaths ankommen läßt (so God.). Aber dann würde es Jesus doch wohl so eingerichtet haben, daß er noch vor dem Beginn desselben angekommen wäre. Ist aber der Tag der Ankunft Jesu ein Freitag und dieser der 8. Nisan, so ist der Todestag Jesu, der folgende Freitag, der 1. Festtag d. h. der 15. und nicht der 14. Nisan; mit andern Worten: wir werden durch diese johanneische Zeitangabe auf die synoptische Berechnung geführt. Dagegen bestimmt schon Theophyl., dann Lcke. u. A. den 9. Nisan als Ankunftstag (vgl. dagegen Wiesel. a. a. O.), und de W., Hase (Gesch. J. 1876 S. 528) diesen als Sonntag; Hilgenf. aber (wiederholt seit 1849, zuletzt noch Einl. S. 709 Anm.) unter Zustimmung von Baur (theol. Jahrbb. 1854 S. 277), Scholten (Ev. Joh. S. 156), Hönig (Ztschr. f. w. Th. 1871 S. 557) den 10. Nisan, als den Tag der Auswahl des Passahlamms, einen Montag; aber von willkürlichen Voraussetzungen aus, welche die eigene Typologie dem Evangelisten unterschieben. Keim vollends setzt, wenn auch die johanneische Zeitangabe richtig berechnend, die Salbung auf Mittwoch den 13. Nisan (III, 220), im Anschluß an Matthäus, aber ihn mißverstehend.

Also im Laufe des 8. Nisan, eines Freitags, wird Jesus nach Bethanien gekommen sein, während die übrigen Festpilger nach Jerusalem zogen. Es war Jesu Bedürfniß, im Kreise seiner Freunde in Bethanien eine wenn auch kurze stille Zeit der Ruhe für das, was ihm bevorstand, zuzubringen. Wenn nun zu Bethanien der Zusatz gemacht wird, daß Lazarus dort war, welchen Jesus vom Tode erweckt hatte, so ist das weder ungenau geredet (de W.), noch mit bloßer nachdrücklicher Umständlichkeit hinzugesetzt (Mey.), sondern die Erwähnung des Todes (ὁ τεθνηκώς, wenn dieß zu lesen ist; es fehlt ℵ B L, also wohl zu streichen) und der Auferweckung (ὃν ἤγειρεν ἐκ

Digitized by Google

νεκρῶν) des Lazarus steht in innerem Zusammenhang mit dem, was von Jesu nachher berichtet wird.

B. 2. **Sie bereiteten ihm nun ein Mahl daselbst und Martha dienete, Lazarus aber war einer von denen, die mit ihm zu Tische lagen.** Ist Jesus im Laufe des Freitag nach Bethanien gekommen, so war noch Zeit das Mahl zu bereiten; denn am Sabbath durfte man kein Mahl bereiten, wohl aber zeichnete man den Sabbath durch besondere Mahlzeiten aus. So wird das Mahl selbst auf den Sabbath zu legen sein. Für gewöhnlich war zwar die Mittagsmahlzeit wohl die Hauptmahlzeit (Winer R.-W. II, 47); jedoch die festlicheren pflegte man Abends zu halten (Winer I, 391 f., vgl. Joseph. bell. jud. I, 17, 4). Keim III, 221 erklärt mit Berufung auf Luk. 14, 12 die Abendmahlzeit (um 8 Uhr) überhaupt für die Hauptmahlzeit, für das *δεῖπνον* im Unterschied vom *ἄριστον*, entsprechend der römischen coena im Unterschied vom prandium; Keil Archäol. 1875, S. 504. meint, sie ständen beide einander gleich. Wie dem auch sei, hier hat, da es eine Ehrenmahlzeit war, der Abend die Wahrscheinlichkeit für sich. Dann würde diese Mahlzeit noch an demselben Freitag Abend, nach Beginn des Sabbaths stattgefunden haben. So würde sich auch erklären, daß der Evangelist keinen neuen Tag zählt und doch den Tag des Einzugs, den Sonntag, als den folgenden (12, 12) bezeichnet.

Wer das Mahl bereitete (*ἐποίησαν*), ist nicht gesagt. Man kann um des vorausgehenden Lazarus willen nicht sofort die Bethanische Familie (Mey.) oder „das Haus des Lazarus" (Hilgf. Einl. S. 710) suppliren, wozu auch die Bemerkung über Lazarus, die ihn als einen der Tischgenossen bezeichnet, nicht paßt. „Man bereitete ihm ein Mahl daselbst." Weder wer, noch wo, ist gesagt; nur daß Lazarus einer der Tischgenossen war und Martha diente. Dieß kann außer dem Hause der Geschwister eben so gut gewesen sein als in demselben. Warum es nicht Simons des Aussätzigen Haus gewesen sein könne (Hilgf. a. a. O.), ist ebenso wenig abzu-

Digitized by Google

sehen, wie das andere, warum die Heilung Simons durch Jesus eine grundlose Annahme sei (Keim III, 220). Wenn unsere Erzählung mit der synoptischen Darstellung verglichen werden soll, so kommt natürlich Luk. 7, 36 f. nicht in Betracht (vgl. Wichelhaus S. 63); denn daß eine solche Salbung nicht zweimal geschehen sein könne (Keim III, 228) ist ein bloßer Machtspruch, und daß Lukas die Salbung nur eben in eine andere Zeit versetzt habe (a. a. O. S. 226 ff.) ist eine willkürliche Annahme, da ja Lukas die beiden Schwestern kennt und die Umstände ganz verschieden sind; sondern nur Matth. 26, 6 f. Mark. 14, 3 ff. (gegen das Verfahren Baur's S. 256—258 und die sich ihm hierin anschlossen, vgl. oben S. 179). Daß aber der Evangelist bald nach dieser, bald nach jener Erzählung hinsehend durch Zusammensetzung der einzelnen Züge und Worte nach Art moderner kompilatorischer Gelehrtenthätigkeit seine Erzählung gebildet haben sollte zu einer „Mosaikarbeit — mit viel Klugheit und Feinheit" (Keim III, 229 und besonders Holtzmann, vgl. dagegen mein joh. Ursprung S. 158 f., worauf Holtzmann's Erwiderung in Hilgf. Ztschr. 1875 S. ganz Unzutreffendes entgegnet), dafür zeigt sein Evangelium einen viel zu großartigen und freien Geist. Der Vorgang, wie er hier berichtet wird, ist ebenso der Geschichtslage entsprechend als innerlich zusammenstimmend. Wir haben also kein Recht, das harmonistische Urtheil mag ausfallen wie es wolle, von der Voraussetzung der Ungeschichtlichkeit beim 4. Evangelisten auszugehen.

V. 3. Wir haben schon früher gesehen (I, 102 ff.), wie entsprechend das Verhalten der beiden Schwestern ihrem Charakter und dem Anlaß ist, welcher diese dankbare Liebeserweisung hervorrief. Während Martha ihren Dank durch Dienstleistung bei Tische beweist, salbt Maria Jesu Füße mit kostbarem Nardenöl. Wenn Mey. πολυτίμου nicht zu νάρδου, sondern zu μύρου zieht, so scheint das der Stellung des Wortes weniger zu entsprechen. Die Narde wird doppelt ausgezeichnet durch πιστική und πολύτιμος (bei Mark. 14, 3 durch πολυτελής). Die Salbe μύρον (zusammenhängend mit μύῤῥα

oder *σμύρνα* Myrrhe, weil Myrrhe ein wesentlicher Bestandtheil fast aller Salböle war, wurden alle Oele so benannt; Wichelh. S. 73) war aus reiner Narde bereitet. Der Name der Narde stammt wie die Pflanze selbst aus Indien (vgl. Delitzsch zu Hohel. 1, 12). Das aus dem haarigen Stengel gepreßte Oel galt für das edelste: principale in unguentis (Plin. h. n. 12, c. 12, s. 26). Bei den römischen Dichtern, Horaz, Martial, Tibull u. A. kommt es oft vor als Luxusgegenstand vornehmer Frauen. Die Zubereitung des Oels geschah vielfach in Cilicien (besonders in Tarsus). Da nun auch dort eine Narde wuchs, so kamen oft Verfälschungen theils hiedurch, theils durch andere Arome vor. Daher der Beisatz: *πιστικῆς*. Daß dieß eine geographische Beziehung sein soll (August., Cyr. u. A.), ist ganz unwahrscheinlich; ebenso die von vielen Aelteren vertretene Ansicht, es sei Uebersetzung des lateinischen spicatum (nardus spicata), was ein sehr gebräuchlicher technischer Ausdruck war. Aber Galen gibt dieß durch *σπικατόν* wieder. Andere übersetzen es durch potabilis (Fritzsche). Allerdings wurden Salböle und namentlich auch Nardenöl in Wein gemischt getrunken (Frdr. Hermann Privatalterth. §. 26, 89). Aber hievon (von *πίνω*) ist *πιστός*, nicht *πιστικός* gebräuchlich (vgl. Mey. zu Mark. 14, 3). Auch würde dieses Moment im Zusammenhang nicht motivirt sein; denn davon daß die trinkbare Narde etwa kostbarer war, wissen wir nichts (geg. Lücke). Sondern es ist fidelis, purus, non adulteratus. Daß diese Form sonst weniger gebräuchlich, wenn auch nicht ganz ungebräuchlich ist (Artemidor. oneir. 2, 32 *γυνὴ πιστικὴ καὶ οἰκουρός*), verschlägt nichts. Sie ist ganz regelmäßig von *πιστός* gebildet, wie etwa *λειτουργικός* von *λειτουργός*. So fassen es denn auch schon Theophyl., Euth. u. A., unter den Neueren bes. Wichelhaus (vgl. S. 75) und Mey. u. A. Dieß hervorzuheben war durch die häufige Verfälschung, welcher die Narde unterlag, wohl motivirt (vgl. Plin. 12, c. 12, s. 26: adulteratur et pseudonardo herba. — — Sincerum quidem levitate deprehenditur. 13, c. 1, s. 2: Conveniet meminisse herbarum, quae nardum Indicum imitentur,

Digitized by Google

species novem a nobis esse dictas: tanta materia adulterandi est. Tibull redet von **nardus pura.** Galen von *ἀκέραιον*. Vgl. Hgstb. z. d. St.). Dazu tritt deßhalb auch: *πολυτίμου*. Und um das Werthvolle der Gabe d. h. die Größe der Liebe noch mehr hervorzuheben, nennt der Evangelist auch das Quantum: *λίτρα*. Dieß ist nicht bloß ein Gewicht (12 Unzen, 6165 Par. Gran), sondern auch ein Maß für Flüssigkeiten. „Ein Gefäß, welches 12 Gewichtsunzen Wasser enthielt, war die **libra mensuralis**, das metrische Pfund für Flüssigkeiten" (Wichelh. S. 76). Aufbewahrt wurden die Oele gewöhnlich in Alabastergefäßen (**alabastri unguentorum**), welche wahrscheinlich so beschaffen waren, daß sie gerade ein solches Pfund faßten. Markus erzählt, daß Maria, statt das Oel durch die Oeffnung tropfenweis herausfließen zu lassen (vgl. Wichelhaus S. 77. 78), den engen Hals des Gefäßes zerbrochen, um den vollen Inhalt um so leichter über Jesus ausgießen zu können. Johannes setzt die synoptische Erzählung als bekannt voraus. Um so mehr kann er sich auf die Momente beschränken, an denen ihm gelegen war. Denn auf Vollständigkeit kam es ihm nicht an. So erzählt er denn nicht, daß Maria Jesu Haupt salbte (so Matth. und Mark.), sondern redet nur von den Füßen und zwar zweimal. Jenes verstand sich von selbst. Dieß aber soll die Ueberschwänglichkeit ihrer Liebe hervorheben, wie dieß schon Markus durch den ihm eigenthümlichen Zug des Zerbrechens andeutet. Die Szene wird deutlich, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß Jesus zu Tische lag, so daß Maria, von hinten an ihn herantretend, im Drang ihrer Liebe auch seine Füße salbte und hinknieend mit ihren Haaren sie trocknete. Anders ist es Luk. 7, wo die Sünderin Jesu Füße mit ihren Thränen genetzt hatte, ehe sie dieselben salbte. Hier dagegen ist von Thränen nicht die Rede.

Man hat nun das Maaß (12 Unzen) zu viel finden wollen. Aber man muß es nicht dadurch verringern, daß man annimmt, Maria habe nicht mit, sondern von dem Pfunde gesalbt (Mey.). Die Erzählung ist in natürlicher Weise nur von ersterem zu verstehen. Der Evangelist will im Gegen-

Digitized by Google

theil den Werth des Aufgewendeten recht hervorheben, wie seiner Qualität, so seiner Quantität nach. Dem dient auch die Schlußbemerkung von V. 3, daß das Haus vom Geruch der Salbe erfüllt worden sei, wobei ἐκ den Uebergang von der lokalen zur kausalen Bedeutung erkennen läßt.

V. 4 ff. Dieser rücksichtslosen überströmenden Liebe tritt das Bild des Ischarioten in scharfer Weise gegenüber. Sein zukünftiger Verrath, der in der göttlichen Anordnung bereits feststand, weil sittlich begründet, wird jenem Liebeserweis gegenüber hier bereits genannt, weil er in psychologischem Zusammenhang mit diesem Vorgang, und mit seinem hier berichteten Verrath wieder seine Aeußerung stand. Denn weniger um dieses (Mey.) als um jenes Zusammenhangs willen ist *ὁ μέλλων αὐτὸν παραδιδόναι* beigefügt. Dem tritt nun *εἷς ἐκ τῶν μαθ. αὐτ.* nachdrücklich zur Seite. Aus dem nächsten Jüngerkreis einer mußte es sein, dem diese Liebeserweisung zum Aergerniß gereichte. Haben auch andere Jünger Anstoß genommen (Matth. nach seiner Weise in der Kategorie: die Jünger; Mark. genauer: etliche), so handelte es sich dem Evangelisten darum, bei wem die Verstimmung eine bleibende Wirkung zurückließ, wenn auch der Plural V. 8 die Betheiligung Mehrerer erkennen läßt. Allerdings hatte das Ganze etwas Auffallendes und nach gewöhnlichen Begriffen Anstößiges. Schon daß eine Frau in Gegenwart von Männern ihre Haare auflöste, galt in Israel für unanständig; vollends war das Salben der Füße mit wohlriechendem Oel nicht bloß bei den Juden, sondern auch bei den Römern ein Zeichen der Weichlichkeit und der Verschwendung (auch Keim III, 226 Anm., vgl. Wichelh. S. 81 f.). Aber wie sich Maria im Drang ihres vollen Herzens über alle Rücksichten hinwegsetzte, so daß sie auch den Akt der Demüthigung in der Abtrocknung der Füße mit den Haaren nicht scheute (was Keim III, 230, noch mehr Volkmar S. 560 für die Freundin Jesu unpassend findet), so mußte auch den Tischgenossen die Person Jesu so theuer sein, daß um ihretwillen das sonst Anstößige ihnen aufhörte anstößig zu sein. Die andern Jünger fanden sich, auf Grund

Digitized by Google

ihres inneren Verhältnisses zu Jesus wieder zurecht. Bei Judas fehlte jene Voraussetzung. Die Liebe zu Jesus soll nicht sparen und rechnen; um Jesu willen darf man wohl auch Luxus treiben, wenn es nur ihm zu Ehren gereicht.

V. 5. Es ist gewiß nicht absichtslos, daß der Evangelist die Summe berichtet (etwa 60 Thaler oder 180 Mark), um welche Judas das vergossene Oel schätzte. Plinius sagt h. n. 13, 4 von den theuersten Wohlgerüchen seiner Zeit: **excedunt quadragenos denarios librae.** Es dient zur Charakteristik des Judas, aus dieser Berechnung, die er sofort anstellte, zu sehen, mit welchen Augen er diese Liebeserweisung ansah. Indem zu jenem ersten Zug, daß ihm Jesu Person, wie sie sich hier gab, und das Verhalten zu ihr, wie es sich hier zeigte und von Jesu stillschweigend gebilligt wurde, unerträglich geworden war (**gratissimus hic odor ei odor mortis ad mortem** Lpe S. 827), der andere hinzutritt, der seine heuchlerische ordinäre Selbstsucht erkennen läßt, sind damit die Fäden bezeichnet, aus deren Verschlingung die folgende That desselben sich verstehen lassen soll. Woher der Evangelist das wußte, was er dem Judas **V. 6.** vorwirft, ist eine ziemlich überflüssige Frage, zumal bei einem Menschen, dessen Ausgang seine frühere Gesinnung so deutlich enthüllt hat. Zu seinen Diebereien aber hatte er Gelegenheit dadurch, daß er, weil er den Kasten (*γλωσσόκομον* eigentlich das Kästchen, worin das Flötenmundstück aufbewahrt und getragen wurde, dann Kästchen überhaupt; 2 Chron. 24, 8 LXX für אֲרוֹן; auch Büchsen für Geldstücke) hatte, die unregelmäßig hineingeworfenen, daher nicht genau zu berechnenden Beiträge der Freunde u. s. w. trug. Denn nicht wegtragen im Sinne von stehlen (schon Orig., August., Theophyl. u. s. w., Mai., Mey.) wird *βαστάζειν* hier bedeuten können, da dem Worte das Moment des heimlichen Wegnehmens fehlt, das es hier haben müßte. Allerdings hat Jesus dieß gewußt (gegen Lcke.), aber darin dem Willen seines Vaters gehorcht, dem des Judas Sünde dienen mußte; nicht als hätte Gott diese geordnet, sondern er hat sie nur in seinen Dienst genommen. Denn von welcher

Digitized by Google

Seite ein Mensch versuchlich ist, von dieser aus soll er nach Gottes Ordnung versucht werden. Der Schwierigkeit damit auszuweichen, daß man, wie Gob., annimmt, es sei nur eine Einrichtung der Jünger gewesen, ohne Betheiligung Jesu, ist zu sehr eine Aushülfe der Verlegenheit.

V. 7. Jesu Zurückweisung *ἄφες αὐτήν, ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τηρήσῃ αὐτό,* — denn so ist zu lesen (mit ℵ B C K L u. A., dagegen ohne *ἵνα* und mit *τετήρηκεν* Rec. nach A E F G H J u. s. w.) — sagt nicht, daß Judas Maria das Uebrige auf den Tag seiner Einbalsamirung aufbewahren lassen soll (Mey.); denn abgesehen davon, daß die Beschränkung des *αὐτό* auf das Nichtausgegossene willkürlich ist, so stimmt damit weder das Vorhergehende, da sowohl V. 3 als die Worte des Judas V. 5 (*ἐπράθη, ἐδόθη*) voraussetzen, daß Maria nichts zurückbehalten hat, noch die evangelische Erzählung von Jesu Einbalsamirung selbst. Vielmehr indem sie das Oel auf diesen Tag aufbewahrt hat, hat sie es auf den Tag der Einbalsamirung oder des Todes Jesu, d. h. auf dessen symbolische Vorausabbildung aufbewahrt. Allerdings ergibt sich dieser Gedanke bei der Rec. leichter; aber daraus folgt nicht, daß wir wider die Autorität der bedeutendsten Hdschr. ihr folgen dürften (so Hgstb., Lcke., Gob.). Jedoch auch die bezeugte Lesart erlaubt jenen Gedanken. „Laß sie," nämlich in Ruhe darüber, „daß sie die Salbe für den Tag meines Begräbnisses d. h. für die Vorausabbildung desselben aufbewahrt habe." Aehnlich auch Beng., Bg. Cr. gegen Mey., auch Keim III, 223 Anm. Freilich die Erklärung Keim's von *τηρεῖν* im Sinn von „beobachten" und die Beziehung auf die Passahfrage des 2. Jahrh. und das *τηρεῖν* und *μὴ τηρεῖν* des jüdischen Passahtages durch die Christen (auch S. 230: „laß sie, damit sie das (mein) Fest feire auf meinen Begräbniß- oder Todestag"), ist eine exegetische Ungeheuerlichkeit im kritischen Interesse. Meyer's grammatischer Einwand aber gegen den präteritalen Gebrauch des Conj. Aor. hebt sich dadurch, daß der Evangelist keine andere Form für den subjektiven Modus des Präteritums hatte. Verwandt ist der bekannte Gebrauch

Digitized by Google

des Conj. Aor. als Fut. ex., wo es auch präteritale Bedeutung hat.

So gibt also Jesus diesem Vorgang eine vorbildliche Bedeutung für sein Begräbniß. Wenn das Mahl am Freitag Abend oder am Sabbath stattfand, so entsprach dieser Salbung eine Woche später die Einbalsamirung und Beisetzung des Leichnams Jesu. Das bestätigt auch V. 8. Bei D fehlt er. Aber dieß Zeugniß ist zu schwach, um anzunehmen, daß dieser Vers aus Matth. 26, 11. Mark. 14, 7 herübergenommen sei. Das begründende γάρ geht auf ἄφες αὐτήν. Die Armen, nämlich: denen zu helfen Judas scheinbar so großes Verlangen zeigte, werdet ihr allezeit bei euch haben. Mich aber habt ihr nicht allezeit. **Loquebatur de praesentia corporis sui**, Aug. III. 460. Es ist der Gedanke seines Scheidens, der ihn bewegt. Sie werden dann ihm thun, was sie den Armen thun, Matth. 25, 40. Das lautet wie eine Weissagung auf die Kirche Israels mit ihren vielen Armen.

Wir finden den Herrn hier im Kreise seiner Freunde. Sie sind der Anbruch nnd das Vorbild der neutestamentlichen Gemeinde aus Israel. Der zum neuen Leben erweckte Lazarus freut sich seiner Gemeinschaft. Aber es ist der dem Tode Bestimmte, mit welchem Lazarus Gemeinschaft pflegt. Doch geht Jesus dem Tode nicht entgegen und wird in den Tod nicht dahingegeben, ohne daß an ihm eine Handlung geschehen ist, welche bedeutet, daß er die Verwesung nicht sehen soll. Erinnert das Erste die Freunde daran, daß sie ihn haben und haben sollen, als hätten sie ihn nicht, so soll das Andere ihnen eine Tröstung sein, wenn er nun ihnen genommen sein wird. Das alles weist in die Zukunft.

Von da führt uns der Evangelist wieder in die Gegenwart zurück: V. 9—19, aber nur um mit einer neuen Aussicht in die Zukunft zu schließen.

V. 9—11 bildet den Uebergang zum Folgenden. V. 9. Jesu Anwesenheit (οὖν) veranlaßte viele von den Juden — dieß auch hier in dem bei Johannes gewöhnlichen Sinn — nach Bethanien zu gehen, nicht bloß um Jesu willen,

Digitized by Google

sondern auch um Lazarus zu sehen und sich von der Wirklichkeit des Wunders zu überzeugen. **V. 10.** Dieß bestimmte die Hohenpriester d. h. die sadducäisch gesinnten Häupter der Hierarchie auch über die Beseitigung des Lazarus zu berathen, nicht etwa wegen sadducäischer Abneigung gegen den Glauben an die Auferstehung (de W., Lcke.), sondern um so diesen Anlaß eines Abfalls von ihrer ausschließlichen Herrschaft aus dem Wege zu räumen. **V. 11.** Denn — V. 9 nachdrücklich wieder aufnehmend — viele von den Juden **ὑπῆγον**, nicht: sie fielen ab, Lpe. S. 838, sondern **abibant Bethaniam**, Beng., mit dem Nebenbegriff, daß dieß auch eine innerliche Bedeutung hatte, und gewannen Glauben an Jesum. Da Bethanien 15 Stadien, also weiter als einen Sabbathweg (6 Stadien) von Jerusalem entfernt war, so wird dieses Herauskommen der Juden nach Bethanien erst vom Abend des Sabbath an gesetzt werden können: also auf den Abend des 9. und etwa die Morgenstunden des 10. Nisan.

V. 12—19. Jenes Wunder nun gab Anlaß zu dem Zug, mit welchem das Volk Jesum einholte. **V. 12.** Am folgenden Tage fand derselbe Statt. Es ist fraglich, wie dieß **ἐπαύριον** zu beziehen sei. Mey. bezieht es auf V. 1, weil hier die nächstvorhergehende Zeitbestimmung sich finde. Aber darauf waren verschiedene Vorgänge gefolgt (das Mahl und der Besuch aus Jerusalem), welche sich jedenfalls auf den nächsten Tag erstreckten. So wird **ἐπαύριον**, wenn auch nicht direkt von V. 9 aus (so de W.), oder von V. 10 an (Ebrard Wiss. Krit. S. 574 verlegt den Beschluß auf den Sabbath, weil die Ankunft Jesu in Bethanien auf Freitag Vormittag — was sehr unwahrscheinlich —), so doch von den erzählten Vorgängen überhaupt aus, und speziell vom Mahl aus zu berechnen sein (vgl. Wiesel. Chron. Syn. S. 392. Beitr. S. 264. Lichtenst. Lebensgesch. J. Chr. S. 378). Somit fand der Einzug am Sonntag statt — wahrscheinlich am Nachmittag (so Lichtenst. S. 379; vgl. Mark. 11, 11); aber gewiß nicht, wie Keim meint, am Sabbath (III, 503. 504 Anm.), was schon wegen des Sabbathweges unmöglich ist. War es aber Sonntag der

Digitized by Google

10. Nisan, so war es der Tag, an welchem das Passahlamm ausgesondert wurde Ex. 12, 3. So eröffnet denn auch für Jesus dieser Tag sein Passah und die Leidenswoche. *Ὄχλος πολὺς ὁ ἐλθὼν εἰς τὴν ἑορτὴν* holte ihn ein, unterschieden von den V. 9 genannten, wie es denn auch eine Steigerung ist im Verhalten zu Jesu, entsprechend dem Verhältniß, in welchem uns durchweg das Evangelium die Nichtjerusalemiten zu den Jerusalemiten zeigt. Daß Jesus in ungewöhnlicher Weise in Jerusalem eingezogen, berichten alle Evangelisten — von da aus erklärt sich auch die Katastrophe seines Lebens, sofern die Begeisterung und Bewegung, welche Jesus hervorrief, die Häupter des Volkes zum letzten entscheidenden Schritte drängte. Aber man hat zwischen dem synoptischen und dem johanneischen Bericht einen sehr wesentlichen Unterschied finden wollen: während nämlich jener die Einholung von den Jüngern und Anhängern Jesu ausgehen ließ, so also den Einzug „als Judenmessias" auf Jesum selbst zurückführte, habe das vierte Evangelium, welchem diese Idee „wahrhaft antipathisch" war, die Festgäste eingeschoben und so die Nähe Jesu fern gerückt (Keim III, 78 f.). Aber auch Matthäus redet von *πλεῖστος ὄχλος*, von *ὄχλοι προάγοντες* und *ἀκολουθοῦντες* (21, 8. 9), worunter nicht bloß Jünger und Anhänger Jesu verstanden werden können, sondern die galiläischen Festbesucher, in deren Gesellschaft Jesus nach Jerusalem reiste; und andrerseits auch bei Johannes sind die Jünger Jesu aktiv betheiligt (*ταῦτα ἐποίησαν αὐτῷ* 12, 16) und Jesus läßt sich alles gefallen, wie er denn auch den Esel besteigt (V. 14), und überhaupt nicht bloß nachgibt (de W., Neand., Weizs. u. A., vgl. Keim III, 80), sondern nach der ganzen Anlage des Evangeliums augenscheinlich die Entscheidung selbst herbeiführt (vgl. auch Keim III, 65. 80. 83 f.). Also löst sich diese Differenz in Nichts auf. Wohl aber wird der feierliche Einzug durch die johanneische Notiz vom vorhergehenden Aufenthalt Jesu in Bethanien erst recht begreiflich, weil sich inzwischen die Nachricht von Jesu Nähe und Absicht in Jerusalem verbreiten konnte (vgl auch Keim III, 74).

Digitized by Google

V. 13. Sie nahmen *τὰ βαΐα τῶν φοινίκων* die Zweige der Palmen, die eben dastanden, welche damals bei Jerusalem zahlreich sich vorfanden, jetzt aber verschwunden sind, wie man bei fröhlichen Zügen zu thun pflegte, vgl. 1 Makk. 13, 51. Man hat mit Recht an den festlichen Altarumgang am Freudenfest der Laubhütten erinnert (de W., Mai., bes. Delitzsch luth. Ztschr. 1865 S. 653 ff.; geg. Mey., vgl. Levit. 23, 40), woraus auch die Worte genommen sind (Ps. 118, 25. 26.), mit denen das Volk Jesum begrüßt. Sie sind dem Psalm entnommen, an dessen weissagenden Inhalt auch Christus in diesen Tagen erinnerte (vgl. Matth. 21, 42. Ps. 118, 22). *Ὡσαννά* הוֹשִׁיעָה נָּא Ps 118, 25 gib doch Heil! Vollständig heißt V. 25 im Ps.: „O Jahve, schaffe Heil doch; o Jahve, schaffe Gedeihn doch!" V. 26: „Gesegnet sei der da kommt im Namen Jahves; wir segnen euch vom Hause Jahves." So begrüßen im Ps. die den Festzug Empfangenden die Gekommenen. V. 25 war der Festruf, mit welchem zur Zeit des zweiten Tempels der Brandopferaltar an den sechs ersten Tagen des Laubenfestes einmal, und am 7. Tag siebenmal feierlich umgangen wurde; dieser 7. Tag hieß das große Hosiannah (Del. Pss. 3. Aufl. 1874 II. S. 227). „Zu dem Munde des Jesum als den Messias bewillkommnenden Volkes war das *Ὡσαννά* ein God save the king, sie schüttelten dazu Palmzweige wie Lulabs (die Palmzweige des Laubenfestes) zu dem Freudenrufe des Laubenfestes und riefen ihm *εὐλογ.* u. s. w. als dem ersehnten Festgaste entgegen" (Del. S. 232). Durch den Zusatz *καὶ ὁ βασ. τ. Ἰσρ.* (so mit ℵ B) bekennen sie ihn als den Messias. Hat Israel vordem seine Könige mit Palmzweigen eingeholt, so jetzt Jesum als seinen messianischen König. Unwillkürlich thun sie es: es überkommt sie, so zu thun. In seinem letzten Weheruf über Jerusalem kündigt Jesus den Juden das Gericht mit den Worten an (Matth. 23, 39): *λέγω γὰρ ὑμῖν· οὐ μή με ἴδητε ἀπάρτι ἕως ἂν εἴπητε· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου.* Also wenn der Ruf, mit dem sie ihn jetzt empfangen, sich wiederholen und dann zur Wahrheit geworden sein wird, dann soll die Zeit

Digitized by Google

der messianischen Vollendung Israels anheben. So ist also dieser Vorgang eine Vorausdarstellung jener Zeit.

Wenn der Evangelist vorher (V. 10) indirekt an den Mordbeschluß des Rathes in Bezug auf Jesum erinnert hatte und unmittelbar hierauf die Erzählung von Jesu öffentlichem Einzug folgen läßt, so will er allerdings (Keim III, 65) bemerklich machen, daß Jesus seinem Tode bewußt und frei entgegen gegangen sei. Daß dieß eine sittliche Unmöglichkeit sei (Keim a. a. O.), kann man nur von einer Anschauung über Jesus den Versöhner aus sagen, die ebenso der Verkündigung der Schrift, wie der Lehre der Kirche fremd ist. Denn auch nach der synoptischen Darstellung ging Jesus frei und bewußt dem Tode entgegen und gab sich in die Hände seiner Feinde hin. So wußte er denn auch hier den Beschluß des Rathes und wollte sich seinem Vollzug nicht entziehen. Darum läßt er sich diesen Empfang gefallen, obgleich derselbe nur dazu diente, die Ausführung des Beschlusses zu beschleunigen (V. 19). Nicht mehr ὡς ἐν κρυπτῷ kommt er jetzt, wie vordem 7, 10; sondern φανερῶς mit öffentlichem Auftreten und unter allgemeiner Bewegung der Tausende, gleich zum Beginn des Festes (vgl. 7, 14) naht er jetzt der Hauptstadt (Hofm. Weiss. II S. 115). Aber andrerseits will der Evangelist auch hervorheben, daß Jesus auch abgesehen von jener Folge den Einzug so gewollt und geordnet, um so begrüßt zu werden, wie er begrüßt wurde, und damit an die schließliche Erfüllung der Verheißung zu erinnern, welche Israel und seiner Geschichte in jenem Psalm gegeben ist. Doch soll es sich erkennen lassen, daß die Gegenwart nur erst Vorausdarstellung jener Zukunft ist.

V. 14 f. gibt beides zu erkennen, sowohl daß Jesus solche Art des Einzuges selbst mit herbeiführte, als daß dieß nur erst die vorläufige Erfüllung der Verheißung sein sollte. Denn auf ein Thier setzt er sich, um die übrige Menge zu überragen; aber es ist nur ein ὀνάριον (diminutivum, opponitur equo feroci, quo non est usus dominus, Beng.), das der König Zions für seinen Einzug besteigt. Die Kürze der johanneischen Erzählung erklärt sich nicht bloß daraus, daß sie die Bekannt-

Digitized by Google

schaft der synoptischen Berichte voraussetzt, sondern auch aus der Absicht des Evangelisten, sich auf die ihm wesentlichen Momente zu beschränken. So zieht er die Erzählung vom Holen des Esels zusammen in **εὑρὼν ὀνάριον**: da er es brauchte und da er es wollte, war es ihm zur Hand. In **εὑρών** liegt nicht das Moment des Zufälligen, so wenig wie in Archimedes' **εὕρηκα** (Sod.), so daß also daraus kein Widerspruch zu der synoptischen Erzählung zu machen ist. Ob es ein oder zwei Esel waren, hat für ihn keine Bedeutung. Das nächste ist **ἐκάθισεν ἐπ' αὐτό**. Was die Synoptiker von den Jüngern dabei erzählen, liegt unserm Evangelisten fern. Denn sein Augenmerk ist hier nur auf Jesus und sein Thun gerichtet. Und um diese Thatsache vollends verstehen zu lassen, erinnert er an die sich hierin erfüllende Weissagung Sacharja's.

V. 15. Es handelt sich nicht darum, ob die prophetische Stelle Sach. 9, 9 messianisch ist (Lcke.) — das versteht sich von selbst —, sondern worauf sie als messianische gehe. Zion wird angeredet, im Gegensatz zu seinen Feinden rings umher; es wird ihm sein König verheißen, der den königlichen Beruf Israels vollenden wird in dem Friedensreich, das er aufrichten wird, vor welchem Reiche alle anderen Gewalten der Erde sich beugen müssen (vgl. 9, 9. 10 im Gegensatz zu V. 1 ff.). Sacharja's גִּילִי מְאֹד und הָרִיעִי bezieht sich also auf die Vollendung der Geschichte Israels im Gegensatz zu seinen es vordem bedrängenden Feinden. Johannes hat den Freudenruf gemindert zu **μὴ φοβοῦ**. Denn nicht sowohl die Vollendung der Geschichte Israels, als vielmehr Art und Gestalt des Königs, welcher Israel verheißen ist, soll hier hervortreten (vgl. Hofm. a. a. O.). Es ist Israel zuvörderst die Person des Königs gegeben, welcher sich dann auch als der vom Propheten verheißene erkennen läßt. Daß er in dieser Weise, wie wir hier sehen, Israel gegeben ist, soll seinem Volk die Furcht benehmen, zu welcher es nach seinem bisherigen Verhalten und bei der **majestas tanti regis timenda** (Beng.) wohl Grund hätte. Aber er ist dieß erste Mal nicht zum Gericht gekommen (3, 17). Israel hat in der Gegenwart die Person des

Digitized by Google

verheißenen Gottesreiches; aber die schließliche Reichsgestalt, von welcher der Prophet in demselben Zusammenhange handelt, ist noch zukünftig. Dieß nun wollte Jesus, indem er die Weissagung zur Erfüllung brachte, erkennen lassen. Es ist erst ein Anfang, der auf das Ende hinweist, aber es im Anfang erkennen läßt und somit vorausdarstellt.

V. 16. *Ταῦτα* — dreimal mit Nachdruck wiederholt — d. h. was hier geschah, verstanden die Jünger damals noch nicht, nämlich in seiner Bedeutung, als — vorläufige — Erfüllung der Sacharianischen Weissagung; erst nach der Verklärung Jesu wurde es ihnen deutlich. Denn sie verstanden die Weissagung Sacharja's, und zwar richtig, von der königlichen Vollendung Israels. Deren Anfang konnten sie in den Thatsachen des Lebens Jesu erst auf Grund seiner Verklärung erkennen. Denn erstlich erkannten sie erst aus den Thatsachen des Todes und der Auferstehung Jesu, daß sich die Erfüllung der Weissagungen in zwei Zeiten auseinanderlege, und zum andern hatten sie an dem verklärten Jesu den Zusammenhang der ersten und zweiten Erfüllung; denn von seiner verklärten Person aus konnte er nun sein Reich sich schaffen. So konnten sie also nach der Verklärung Jesu in jener Thatsache der Person den Anfang seines Reiches sehen.

V. 17. Den Gegensatz zu dieser Szene bildet nun das Verhalten der Pharisäer. Denn V. 17 f. will nicht „nach der Zwischenbemerkung wieder zur Geschichte zurückführen" (Mey.), sondern nimmt das Vorhergehende nur auf zur Vorbereitung von V. 19. Die vorher genannten Theile des Volks werden wieder zusammengestellt. *Ὁ ὄχλος ὁ ὢν μετ' αὐτοῦ* V. 17 sieht auf V. 9 ff. zurück. Es sind die Juden, welche nach Bethanien gegangen waren, dort Glauben gewonnen hatten und nun, wohl in Gesellschaft vieler Anderer sowohl Bethanier als Festgäste, Jesum auf dem Weg nach Jerusalem begleiten. „Sie gaben Zeugniß, daß er u. s. w." — denn *ὅτι* wird mit D E K L und den alten Uebersetzungen der It. und Pesch. zu lesen sein, und nicht *ὅτε*, obgleich von ℵ A B u. s. w. bezeugt, was wohl nur eine durch *ὢν μετ' αὐτοῦ* veranlaßte

Digitized by Google

gut gemeinte Korrektur ist (so auch Mey.) — denn sie hatten den Auferweckten nun selbst gesehen und den Bericht von der Auferweckung in Bethanien genugsam vernommen von Augenzeugen. In *ἐφώνησεν* — *νεκρῶν* haben wir den „Wiederhall ihrer triumphirenden Reden" (Mey.).

V. 18. Diesem Zug nun kommt der andere aus der Stadt entgegen. *Ὁ ὄχλος*, von dem hier die Rede ist, sieht zurück auf V. 12 ff. Um jener That willen (*διὰ τοῦτο*), von welcher sie in Jerusalem gehört hatten (*ἤκουσαν*), ziehen sie ihm entgegen. Eine derartige Thatsache war wohl nöthig, um die günstige Stimmung für Jesus zu solchem Ausdruck und so allgemeiner Erregung zu steigern. So wird der Evangelist sie und ihre Wirkung nicht erst fingirt haben (gegen Baur S. 196). Verwandt ist Luk. 19, 37 *αἰνεῖν τὸν θεὸν φωνῇ μεγάλῃ περὶ πασῶν ὧν εἶδον δυνάμεων*. Aber eine solche einzelne Thatsache konnte nur zum Anlaß dienen; der Grund selbst mußte vorher bereits da sein. Es verhält sich hier ähnlich wie bei dem Beschluß des Synedriums.

V. 19. Dem Verhalten dieses gedoppelten *ὄχλος* wird das der Pharisäer entgegengestellt. Es ist eine aus Aerger und Verzweiflung, welche Entschlossenheit erzeugt, gemischte Stimmung, welche in ihren Worten sich ausspricht, welche sie aber nur in ihrem Kreise äußern: *πρὸς ἑαυτούς*. Sie machen sich gegenseitig Vorwürfe, daß sie bisher zu wenig energisch gewesen; ihr nachsichtiges Zusehen habe die Sache so groß werden lassen, wie sie sich nun zeige. *Οὐκ ὠφελεῖτε οὐδέν*: nämlich mit der bisherigen Art des Abwartens und Hinausschiebens. Darin liegt nicht bloß eine entschiedene Billigung der Worte des Kaiphas (Stier V, 68 Anm.), sondern die Aufforderung, seinen Rath je eher desto lieber auszuführen. Denn schon: *ὁ κόσμος ὀπίσω αὐτοῦ ἀπῆλθεν*. Diese Bezeichnung des äußeren Thuns will dasselbe als Aeußerung der Gesinnung, welche sich darin ausspreche, markiren (Euthym. = *ἀκολουθεῖ αὐτῷ*), so daß also darin liegt, daß die Masse damit ihrer legitimen geistlichen Obrigkeit untreu geworden ist (Mey.). Sie reden hyperbolisch; denn allerdings

Digitized by Google

τὰ πλήθη λέγουσιν (Euth.), indem sie von κόσμος reden. Aber es ist dem Evangelisten bedeutsam, daß sie so reden. Denn in allen diesen Vorgängen sieht er bedeutungsvolle göttliche Fügung, von jenem prophetischen Wort des Hohenpriesters an. Denn wie das Wort, mit dem das Volk ihn begrüßte, göttlich geordnet war, daß es beitragen mußte, die Erfüllung der Weissagung in diesen Vorgängen herbeizuführen und erkennen zu lassen: so hat es auch mit diesem Wort der Pharisäer eine ähnliche Bewandtniß: inscii prophetant. Lpe. S. 852 und Beng.

Da Israel von dem Messias, der sich ihm darbot, nichts wissen wollte, sondern ihn in den Tod dahingab, sollte aus seinem Tode das Reich selbst erwachsen und dieses den Heiden zu Theil werden. Beide Gedanken liegen dem Folgenden zu Grunde. So bildet das Wort der Pharisäer den Uebergang zum Folgenden.

Denn VV. 20—36 eröffnen vom Tode Christi aus die Aussicht auf die Ausbreitung des Reiches Gottes über die Welt. Es soll als ein Unterpfand für die Erfüllung des unwilligen Wortes der Pharisäer ἴδε, ὁ κόσμος ὀπίσω αὐτοῦ ἀπῆλθεν angesehen werden, daß einige Hellenen ihn zu sehen begehren. Um deßwillen — denn geschichtlich gehört die Szene einem späteren Tage, dem Dienstag Nachmittag an, vgl. Lichtenstein S. 386. 388 — fügt der Evangelist diesen Vorgang hier an. V. 20. Zwar meint Keim III, 108 f., da Johannes, besonders durch die Vorwegnahme der Tempelreinigung, bereits die gegebenen Mittel verbraucht hatte, mußte er zu neuen, ungeschichtlichen wie das Auftreten dieser Hellenen greifen. Bedeutungsvoll ist der Vorgang allerdings; aber daß er deßhalb ungeschichtlich sei, folgt nicht daraus. Wir wissen ja, daß die Feste in Jerusalem von solchen heidnischen Proselyten besucht waren. Denn Heiden sind ohne Frage unter den Hellenen (nicht Hellenisten) zu verstehen. Aber sie waren ἐκ τῶν ἀναβαινόντων, d. h. sie gehörten zu denen, welche zum Tempel Jerusalems zu kommen pflegten (Beng., de W., Mey. u. A.), um daselbst anzubeten, d. h.

Digitized by Google

es waren solche Proselyten (des Thors), wie uns dergleichen im N. T., speziell in der Apostelgesch. 13, 43. 50. 16, 14. 17, 4. 17 nicht wenige begegnen, die sich, obwohl sie sich nicht in die Gemeinschaft Israels eigentlich aufnehmen ließen, doch zu Jehova, zum Wort und Gottesdienst Israels und zur Synagoge hielten. Am Ort der Anbetung, in einem Tempelvorhof ist dieser Vorgang wohl zu denken (Mey.), im *οἶκος προσευχῆς πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν* Mk. 11, 17 (Bess.).

V. 21. Sie wenden sich an Philippus mit ihrem Wunsch Jesum zu sehen. Natürlich nicht bloße Neugierde, sondern ein tieferes sittliches Verlangen liegt ihrem Wunsch zu Grunde: ein Wort der Verehrung ihm zu sagen, ein Wort tröstlicher Zusprache von ihm zu erhalten. Weil es aber der Messias Israels ist, den sie, die Heiden, zu sprechen verlangen, so fehlt ihnen der Muth, sich unmittelbar an seine Person zu wenden. Erst durch Vermittlung der Gemeinde Christi aus Israel gelangen die Heiden zur persönlichen Heilsgemeinschaft Christi. Der Jünger ist ihnen Vertreter des Herrn: daher ihre Ehrerbietung auch gegen diesen: *κύριε* (Mey.). Warum sie gerade an Philippus sich wenden, ist kaum zu sagen, da es zufällige Veranlassung gehabt haben kann, wenn sie auch immerhin vielleicht aus der *Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν* (Matth. 4, 15) waren. Um seines griechischen Namens und seiner um deßwillen vorausgesetzten griechischen Bildung willen (so Hgstb.) haben sie es gewiß nicht gethan. Praeludium regni Dei a Judaeis ad gentes transituri, bemerkt Beng. zu V. 20. Dahin gehört auch, daß sie ungerufen kamen. In den Synagogen tritt Paulus auf und wendet sich an die Juden; aber die Heiden, welche dort sein Wort vernommen, sind es, auf die es Eindruck macht und die ihn bitten, ihnen dasselbe weiter zu sagen (vgl. Ap.-Gesch. 13, 48). Dieß stellt sich hier im Voraus dar.

V. 22. Ob Philippus die Bedeutung dieses Vorgangs geahnt hat und daher sein Bedenken gekommen? Er war von Haus aus eine bedenkliche und bedächtige Natur. Vgl. I, 87 f. Cum sodali audet, Beng. Mit Recht macht Mey. auf den Charak-

ter der Ursprünglichkeit solcher von der Idee nicht geforderter Züge aufmerksam. Das Verbot Jesu Matth. 10, 5 stand auf der einen Seite, einzelne prophetische Ausnahmen Jesu wie Matth. 15, 22 auf der andern (Beſſ.). Das gab dem Andreas, der ohnedieß rascher und entschiedener war, vgl. I, 89, den Muth, sich über die Bedenklichkeiten hinwegzusetzen, welche die Sache sowohl um jenes Grundes, als um des Verhältnisses Jesu zu Israel willen allerdings hatte. Ob Jesus im Innern des Tempels, etwa im Weibervorhof (Mai., Lücke, Stier V, 70 Anm.), wohin Heiden nicht durften, gewesen sei, und Philippus etwa eine Pause in Jesu Lehrthätigkeit benutzt hatte, um in den Vorhof der Heiden hinauszugehen, so daß die Heiden, die ihn vielleicht kannten, seine Vermittlung angehen konnten (Lichtenſt. S. 387); oder ob wir Jesus im sog. Vorhof der Heiden zu denken haben (vgl. Winer R. W. II S. 580 f.), in welchem er von einer Menschenmenge umgeben war, die ihn den Heiden entzog und den Zugang zu ihm unmöglich machte: werden wir dahingestellt lassen müssen. Auch ob ihnen ihre Bitte gewährt worden, erzählt der Evangelist nicht ausdrücklich. Ihm ist nur an dem Worte gelegen, zu welchem diese Bitte Jesum bewog und in welchem er die Bedeutung dieses Momentes aussprach. Aber wir werden uns wohl zu denken haben, daß Jesus dieses Wort vor ihren Ohren redete. Man muß also Jesu Antwort weder unpassend (de W.), noch abschlägig (Lpe., Hgstb., God.) nennen, da es gar keine Antwort im eigentlichen Sinne sein will; noch auch muß man die ganze Szene als unklar bezeichnen (Baur), da es der Evangelist eben nicht auf einen vollständigen Bericht des äußeren Hergangs abgesehen hat. Mit Mey. aber anzunehmen, daß die Gewährung erfolgen sollte, aber wegen der durch die himmlische Stimme veränderten Situation nicht erfolgt sei, ist willkürlich.

Hiemit beginnt nun eine Szene, welche seit Strauß (noch L. J. 1864 S. 551) und Baur S. 197 ff. von der modernen Kritik als eine mit Zügen aus der Verklärungsgeschichte verbundene ungeschichtliche Nachbildung des für den

Digitized by Google

johanneischen Christus unstatthaften Gebetskampfs in Gethsemane bezeichnet zu werden pflegt (z. B. Keim III, 109). Wenn jene Gethsemaneszene für den Logoschristus des 4. Evangeliums unmöglich ist, so ist es auch diese Szene hier. Denn ihre Gemüthsbewegungen erinnern ganz an jene und fordern dieselbe psychologische Ansicht von Jesu Person. Warum nun aber Johannes nicht jene, sondern diese Szene berichtet, erklärt sich nicht bloß daraus, daß die Synoptiker jene schon erzählt und daß sie in die Anlage seines Evangeliums ihm nicht hineingepaßt hatte, sondern vornämlich aus dem ganzen Charakter seiner Erzählung, welche nicht sowohl auf die Darstellung der äußeren Geschichte, als vielmehr auf die Heraushebung ihrer Substanz gerichtet ist, und diese denn gerne schon in den Anfängen ihrer geschichtlichen Erscheinung erkennen läßt. Wie ihm das Gespräch mit Nikodemus an die Stelle der Taufeinsetzung, die Rede Joh. 6 an die Stelle der Abendmahlseinsetzung tritt, ähnlich diese Szene hier an die Stelle von Gethsemane. Dieß ist weder unhistorische Anticipation der geschichtlichen Vorgänge, noch vollends Leugnung der nicht erzählten, sondern „das Bestreben, das innere Wesen der Geschichte und die zu Grunde liegende Substanz der einzelnen Vorgänge zu erfassen und darzustellen" (vgl. mein Joh. Ursprung u. s. w. S. 166 und die dort gegebene Nachweisung).

Es ist eine wundersame Szene, welche uns hier berichtet wird. Eine eigenthümlich dämmernde Färbung ist über sie gebreitet, und Jesu Worte wie der heraustretende Verkehr mit dem Vater läßt in Tiefen der Seelenbewegung und geschichtlicher Vorgänge blicken, welche durch die gleichsam auf der Oberfläche sich bewegenden Worte mehr nur angedeutet als ausgesagt werden.

An der Bitte der Heiden „erkennt Jesus ein Zeichen seines Vaters, daß die Zeit seines Wirkens in Israel zu Ende sei. Wenn die Heiden kommen und seiner begehren, dann ist das Ende seines Lebens im Fleische da; denn er muß zuvor von der Erde erhöht werden, damit er Alle ohne Unterschied an sich ziehe. Da wird dann das in der Erde erstorbene

Samenkorn viele Frucht bringen. So war also die Stunde seines Abschieds aus der an seinem Volk geübten Wirksamkeit vorhanden; und wie hätte er daraus scheiden sollen ohne ein Gebet seines bewegten Gemüths? Denn er hört auf, auf sein Volk zu wirken, damit er anfange durch dasselbe zu leiden. Er betet vor allem Volke zu seinem Vater, nicht daß er ihm helfe aus dieser Stunde, sondern daß er seinen eigenen Namen verherrliche, und wessen er dazu bedarf, dem unterzieht er sich. Da erschallt jenes Zeichen vom Himmel, ein bloßer Schall wie des Donners für der Meisten Ohren, für die Sinnigeren ein wunderbares Zeichen, daß ein Gotteswort ergangen sei, für die an ihn Gläubigen eine verständliche Rede vom Himmel, ein in bestimmtes Wort gefaßter Gedanke" (Hofm. bei Lichtenst. S. 387. 388).

V. 23. Jesu Wort wird als Antwort auf die Mittheilung der Jünger bezeichnet (ἀποκρ. αὐτοῖς). Es fällt also nichts anderes dazwischen, sondern es wird die Empfindung, welche sofort in ihm hervorgerufen wurde, unmittelbar berichtet. Das Begehren der Heiden ist ihm ein Zeichen, daß die Zeit da ist (man beachte die nachdrückliche Voranstellung von ἐλήλυθεν), in welcher sein Beruf sich erfüllen soll. Dieß geschieht damit, daß er in das Stadium der Herrlichkeit eintritt. Mit Absicht nennt sich Jesus ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου als den, welcher nunmehr verklärt werden soll. Denn es soll seine Leiblichkeit gewandelt werden zum unbedingt wirkenden Organ seines universellen Berufs. Durch seine verklärte Leiblichkeit schafft sich der in den Himmel Entrückte seine Gemeinde aus den Völkern. Darum erinnern ihn diese Heiden an die Nähe dieser Zeit der Verklärung. Aber es ist eine Verklärung, welche durch den Tod geschieht, wie er wohl weiß. Im Tod weiß er den Anfang seiner Verklärung. Vgl. über ἡ ὥρα I. S. 136. So kann er also an die zukünftige Gemeinde nicht denken, ohne zugleich an seinen Tod (vgl. zu 10, 16 f.). Aber nicht sofern er Tod, sondern sofern er Mittel und Bedingung jenes andern ist, denkt er an ihn.

V. 24. Dieß ist denn auch hier der Gedanke. Mit

Digitized by Google

einer starken Versicherung, also wohl nicht ohne Gegensätzlichkeit, leitet er ihn ein, weil es ein befremdlicher Gedanke war, daß auf dem Wege des Todes die Verklärung geschehen sollte. Nicht die Hingebung an das Allgemeine ist es, wodurch beidemal das individuelle Leben sich zur fruchtbaren Wirksamkeit erweitert (de W.); sondern die Nothwendigkeit des Todesprozesses, sofern er das auf sich selbst beschränkte Leben (αὐτὸς μόνος für sich allein) und seine in sich beschlossene Lebensmacht zur Entfaltung und so zur Mittheilung und Aneignung bringt. Dieser Gedanke ist von einer niederen Daseinsstufe ausgesprochen, um auf Jesus übertragen zu werden. Dieß ist dem symbolischen Charakter des ganzen Evangeliums nur entsprechend. Es sind dieselben Gottesgedanken und Gottesgesetze, die sich auf den verschiedenen Stufen des Seins verwirklichen und darstellen. So wird auch das Niedrigste zu einem Bilde des Höchsten. Daß gerade die Frucht der Erde, das Korn, Jesu zur Vergleichung nahe lag, wissen wir aus den synoptischen Gleichnißreden. So bot sich dieß Bild auch dem apostolischen Denken als ein naheliegendes dar (1 Kor. 15, 35 ff.). Und auch dem hellenischen Geiste lag es nicht fern, sondern diente ihm zur Einkleidung der Geheimnisse der Mysterien. Bei der Anwendung auf Jesus kommt der Tod nicht als Versöhnungstod, sondern als Aufopferung in Betracht, in welcher das individuelle in sich verschlossene Dasein im Glauben dahingegeben wird, um in eine andere Daseinsform überzugehen, in welcher sich sein Leben voll zu erschließen und seine eigentliche Aufgabe zu erfüllen vermag.

V. 25. Dasselbe gilt nun als Gesetz auch für die Seinen, weil der Weg, den Er durchmachte, die zukünftige Geschichte des Reiches Gottes nothwendig bestimmte. Nicht selbstische Wahrung des eignen Selbst, sondern selbstsuchtlose Hingabe desselben ist der Weg der Seinen. Nicht „Leben" (God.), sondern allerdings beidemale „Seele" (Mey.) heißt ψυχή, im Sinne aber von „Selbst": animam suam i. e. se ipsum (Beng.). Nicht sich selbst wollen, sondern sich selbst nicht wollen, heißt die Aufgabe. Aber ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ

Digitized by Google

ist zur näheren Beschränkung hinzugesetzt. Und wie φιλῶν und μισῶν, ἀπολλύει und φυλάξει einen Gegensatz bilden, so auch ὁ κόσμος οὗτος und ἡ ζωὴ αἰώνιος (Mey.). Also nur unter dem Gesichtspunkt dieses Gegensatzes ist von einem Sich selbst nicht wollen die Rede. Es ist aber diese Beziehung auch bei dem ersten Satz, wenn gleich nicht gramm., so doch für das Verständniß zu ergänzen. Ein φιλεῖν des eignen Selbst in Bezug auf diesen κόσμος, d. h. diese unwahre Wirklichkeit, hat zur Folge ein ἀπολέσαι desselben in Bezug auf die ζωὴ αἰώνιος, welche die wahre Wirklichkeit ist, und umgekehrt. Unser Beruf ist, ein Opfer zu sein. Vergl. Matth. 10, 39 u. ä.

V. 26. Diesen Weg des Verzichts zum Behuf der rechten Gewinnung seiner selbst, der Nichtachtung des zeitlichen Lebens, wenn es das ewige gilt, muß Jesu nachgehen, wer sein Diener sein will. Ἀκολουθείτω eo itinere quod mihi propositum est, Beng. Es ist aber Jesu Weg im Tode zur Verklärung gegangen. In diesem Sinne sagt Jesus, daß wer in jener Weise sein Diener sein wird, bei ihm sein werde, wo er sein wird, nämlich in der δόξα. Nicht vom Todesweg (so ich früher), sondern vom Ziel des Weges ist das ὅπου εἰμὶ ἐγώ zu verstehen, nur eben präsentisch ausgedrückt, die Zukunft vergegenwärtigend (Mey.). So wird ihn der Vater ehren, weil er durch die Nachfolge in der Hingabe den Sohn geehrt hat. Dieser Uebergang, den Jesus von sich auf seine Diener macht, ist hier dadurch nahegelegt, daß Jesus, veranlaßt durch jenen Wunsch der Heiden an die Ausbreitung seines Reiches unter den Völkern zu denken, seine Jünger, welchen dieß Werk oblag, daran zu erinnern hatte, welches das Gesetz für die Ausbreitung des Christenthums werden sollte.

V. 27. Zwischen jener Zukunft aber und der Gegenwart liegt der Tod. Dieser Gedanke ruft die tiefe innere Bewegung hervor, welche hier zum Ausdruck kommt. Νῦν jetzt, wo dieß Bevorstehende ihm vor die Seele tritt, ist seine Seele erschüttert. Ἡ ψυχή als Ort der Empfindungen wird genannt, und nicht τὸ πνεῦμα wie 11, 33, weil hier nicht

Digitized by Google

die bestimmende geistige Macht des inneren Lebens zu nennen war, sondern das innere Leben in seiner konkreten Bestimmtheit und Bewegtheit. Jesus ist hier nicht sowohl aktiv sich selbst bestimmend, wie dort, als vielmehr passiv bestimmt zu denken.

Es hat für den ersten Moment etwas überraschendes, daß von der großen Zukunft, in welche hinaus Jesu Gedanken durch die Hellenen gerufen worden waren, die Rede plötzlich zu dem Ausdruck dieser tiefen inneren Bewegung übergeht. Die Vermittlung liegt nicht sowohl in dem Gedanken als in der Empfindung. Um so willkürlicher ist es, dieß für Dichtung des Evangelisten zu halten (Baur u. s. w.). Denn wie viel ferner doch lag es hier eine solche Szene zu fingiren, als sie in die nächste Nähe seines Todes zu setzen, wie in Gethsemane. Es war nicht vorauszusetzen, daß der Gedanke des Todes solche Macht über das Gemüth Jesu haben sollte, und auf jeden Leser macht diese Szene denselben Eindruck, daß sie ihm unerwartet kommt. Wir würden eine solche Erschütterung an diesem Orte kaum für möglich gehalten haben, würde sie nicht berichtet, und erst weil sie berichtet wird, suchen und finden wir wohl auch die psychologische Vermittlung. Wie von der Höhe des hohenpriesterlichen Gebets und seiner ebenso weltumfassenden Aussicht als seinem Ausdruck der innigsten Innerlichkeit die Seele Jesu in die tiefsten Schrecken des Todes versenkt wurde, ähnlich auch hier. Nur ist die Erschütterung des Gemüthes hier erst der Anfang jener Erschütterung, welche den ganzen Menschen ergriff; wie der Gedanke, welcher ihr vorhergeht, nur der Ansatz zu jenen allumfassenden Gedanken und Empfindungen ist, in welchen das hohenpriesterliche Gebet sich bewegt.

Es ist nicht der Zorn Gottes, den er durch seinen Tod sühnen sollte, was so schwer auf Jesus fiel (Hgstb. mit Verweisung auf 2 Kor. 5, 21; so schon Calv., Calov u. s. w.); denn von Büßung u. dgl. der Sünden ist hier nicht die Rede; aber auch nicht bloß, weil die menschliche Freude am Leben das Grauen des Todes in sich schließt und Jesu Seele beson-

Digitized by Google

ders zart organisirt zu denken ist (Lücke S. 520), erschüttert ihn der Gedanke des Todes; sondern es ist das Schrecken des Todes, das über ihn kommt, weil der Tod das Widergöttliche, Nichtgemeinschaft Gottes, Machtäußerung und Bereich des Satans ist. Also weil dieser Mensch Gottes Sohn ist, darum ist seine Seele erschüttert. Und zwar so, daß er nicht weiß, was er sagen soll. Nicht daß „die Erregung gleichsam Bewußtsein, Ueberlegung und Freiheit übermannt" (Bg. Cr.) will *τί εἴπω* sagen; Quid dicam? non, quid eligam sagt Jesus, betont Beng. mit Recht und erinnert an Phil. 1, 22. Concurrebat horror mortis et ardor obedientiae (Ders.). Die Bitte um Hülfe und der Wille des Gehorsams: beide drängen zum Ausdruck. Sequitur hanc formulam sermo bimembris: et ipsa formula hanc vim habet, ut totum sermonem uno momento cogitatio Eius concepisse judicetur, quanquam lingua humana pronunciationem non uno momento caperet (Ders.). Da kann unmöglich der nächste Satz *Πάτερ, σῶσόν με* u. s. w.) fragend verstanden werden (z. B. Lpe., Mai., God.). Vergl. Hebr. 5, 7. Nur unmittelbarer Ausdruck der Empfindung, nicht Reflexion, wie Mey. richtig bemerkt, ist hier am Orte. Nicht daß er nun sich diese Stunde gerne ganz ersparen möchte; nur ihn nicht darin lassen, nur ihm daraus wieder helfen möge der Vater; und auch dieß nicht, ohne daß er sie ganz durchgemacht. In diesem Sinne korrigirt er die erste Bitte. *Ἀλλά* veruntamen. Affine illud *πλήν* verum, non ut ego volo sed ut tu, Beng. „Diese Stunde" aber ist nicht bloß der gegenwärtige Augenblick seiner inneren Erschütterung, sondern entsprechend dem johanneischen Gebrauch von *ὥρα* seine Leidenszeit überhaupt, die nun für ihn anbricht. Ex hora hac passionis. Hanc enim repraesentabat sibi anima Jesu, Beng., Stier V, 78.

Was soll hier nun *διὰ τοῦτο* heißen? Weder „um die Menschheit zu erlösen" (Olsh.), denn das ist durch den Kontext nicht nahe gelegt; noch „um gerettet zu werden" (Lpe.), denn das fällt mit der fragenden Fassung der vorhergehenden Worte; noch „damit meine Seele erschüttert werde" (Hgstb.),

Digitized by Google

denn das verträgt sich nicht mit der richtigen Fassung von *ὥρα* und ist auch an sich ein zu unbedeutender Gedanke; noch aber auch zur „Verherrlichung des göttlichen Namens" (Lcke., Mey.), denn das ist ein zweiter Gedanke, welcher sich an diesen erst anschließt, und *διὰ τοῦτο* so präparativ zu nehmen, sind wir nach der ganzen Anlage der Sätze nicht berechtigt. Sondern, weil er die Bitte, der Vater möge ihm aus dieser Stunde helfen, korrigirt, sofern in ihr zu liegen scheint, als wolle er die Stunde nicht ganz durchmachen, so sagt er nun: eben dazu, um den Kelch bis auf die Hefe zu leeren, habe er ihn ja an den Mund gesetzt. Aehnlich auch Beng., de W., Bg. Cr., God., Stier V, 79.

Wenn wir es hier nicht mit einem Jesus der Geschichte und nicht mit einem Begriff, der über der Geschichte schwebt und „nicht ringt, nicht leidet" (Keim I, 125, wogegen die Zugeständnisse S. 110), zu thun haben, so gibt es kein Zeugniß psychologischer Wahrheit und Wirklichkeit mehr. Vgl. auch God. S. 483 geg. Colani.

V. 28 reiht nun den anderen Gedanken daran, daß, was er demzufolge leiden wird, gereichen möge zur Verherrlichung seines Vaters. Nur dieser will er dienen. Daher ist *πάτερ*, im Affekt, wiederholt und *σοῦ* mit Nachdruck vor *τὸ ὄνομα* gestellt. Des Vaters Name ist seine Offenbarung als Vater im Sohne. Daß diese herrlich werde in der Anerkennung der Menschen durch die im Sohne vermittelte Gottesgemeinschaft im Reiche Gottes: dazu soll seine Todeshingabe gereichen. Glorifica, quovis impendio mei, Beng. Die Gewährung dieser Bitte wird ihm sofort zugesagt.

Daß die Stimme, welche vom Himmel herabkam, nach dem Sinne des vorliegenden Berichts eine wirkliche objektive Stimme war, welche wohl alle hörten, aber nur diejenigen verstanden, welche sie verstehen sollten, ist in der Erzählung unwidersprechlich enthalten und bestätigt sich durch die Analogie ähnlicher Vorgänge. So entscheidet sich auch mit exegetischer Gewissenhaftigkeit Meyer, auch Thol., Olsh., Ebr., Stier, Godet u. A. gegen Mai., Lcke., Bg. Cr., de W.

Digitized by Google

u. A., selbst Hgstb., welche unter den Worten V. 28 nur die Gedanken verstehen, welche durch den bedeutsamen Donner in den durch Jesu Worte Erregten hervorgerufen wurden. Aber es heißt nicht einmal: „sie hörten diese Worte", sondern ganz objektiv: eine Stimme, welche diese Worte sprach, kam u. s. w. und eine Stimme nennt sie Jesus selbst. Dazu hat Mey. bemerkt, daß das erste Wort ἐδόξασα kein in Jesu Worten enthaltener und durch dieselben erregter Gedanke sei. Wie ein Donner hat die Stimme freilich den Einen geklungen; Anderen aber schienen es Worte eines Engels zu sein; wieder Andere, darunter der Evangelist, vernahmen die Worte selbst. Ein Zeichen aber war es Allen. Es ist mit diesem Vorgang wie mit allen ähnlichen: sie haben objektive Realität, aber nicht ordinäre Sinnenfälligkeit; um sie in ihrer Eigentlichkeit zu erkennen, muß Auge oder Ohr geöffnet sein. Die Nothwendigkeit einer Disposition des Organs verlegt aber nimmermehr eine objektive Sache in das Gebiet der Innerlichkeit. Vgl. Hofm. Schriftb. I, 391 f. Das was die Rabbiner ein בַּת קוֹל „Tochter der Stimme" d. h. Wiederhall einer himmlischen Stimme in einem sinnenfälligen Laut oder auch in menschlichen Worten nannten (vgl. Pressel in Herzogs R.-E. I, 719 ff.) hieherzuziehen, sind wir nicht berechtigt. Denn abgesehen davon, daß dieß eine rabbinische Theorie der späteren Zeit ist, die wir weder als volksmäßige, noch als damals vorhandene Vorstellung anzunehmen ein Recht haben, repräsentirt sie eine nicht bloß der Prophetie (נְבוּאָה), sondern auch der hagiographischen Inspiration (רוּחַ הַקֹּדֶשׁ) eines David und Salomo untergeordnete niedrigere Offenbarungsform, während hier der Vater mit dem Sohne redend gedacht wird.

Es ist das dritte Zeugniß des Vaters über den Sohn, welches die evangelische Geschichte berichtet. Jedesmal, sowohl bei der Taufe, als bei der Verklärung, als hier hängt es immer mit dem Leiden Jesu und seiner Erklärung der Leidensbereitschaft zusammen. Vgl. Ebr. Kritik S. 576. **Καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω**: lautet die Bestätigung des Vaters. Jenes blickt zurück auf Jesu bisheriges Wirken in Israel, die-

Digitized by Google

ses blickt hinaus auf die Zukunft, die ihm bevorsteht, nicht bloß auf sein Leiden oder sein **munus sacerdotale** im Gegensatz zum **munus propheticum**, sondern auf sein Leiden, sofern es der Weg zur Verklärung ist, mit welcher sich Jesu eine neue weltumfassende Wirksamkeit erschließen wird. Beide Zeiten faßt das doppelte *καὶ* in großartiger Einfachheit in Eins zusammen.

V. 29. Die Umstehenden hatten die Stimme die Einen für einen Donnerlaut, die Andern für Engelstimme erklärt. Vgl. oben. **V. 30.** Jesus läßt diese Verschiedenheit der Ansichten dahingestellt und begnügt sich, die Beziehung zu betonen, welche der Vorgang auf die Anwesenden selbst hat. Wenn Jesus sagt, diese Stimme sei nicht um seinet=, sondern um des Volkes willen ergangen, so ist zu beachten, daß er nicht von der Erhörung seiner Bitte, sondern von der Stimme redet. Wie das am Grabe des Lazarus von ihm laut gesprochene Dankgebet eine um der Umstehenden willen geschehene Aeußerung des um seinet= und seines Verhältnisses zum Vater willen innerlich sich vollziehenden Wechselverkehrs mit diesem war: so hat es auch hier dieselbe Bewandtniß. Im innern Wechselverkehr mit dem Vater empfing er die Gewißheit der Erhörung jedenfalls. Aber daß diesem Verkehr eine äußere Erscheinung gegeben wurde, war um des Volkes willen: diesem nämlich zum Zeichen, daß Jesus wirklich in dem Verhältniß zum Vater stehe, welches in seinen Worten vorausgesetzt und enthalten war.

V. 31. Um so mehr sollen sie dieß beachten, je bedeutungsvoller und entscheidender die Gegenwart ist. Denn nicht die Stimme wird ausgebeutet (H g st b.), sondern die Bedeutung der Gegenwart ausgesprochen. Zweimal mit Nachdruck: *νῦν* j e t z t ist der entscheidende Moment, wo sich das Geschick dieser Welt und ihres Fürsten entscheidet. Eine *κρίσις*, ohne Artikel; also nicht d a s — jüngste — Gericht ist gemeint, woraus dann H i l g f. Lehrbegr. S. 274 und Einl. S. 728 einen Gegensatz zur übrigen — und auch johanneischen — Lehre vom zukünftigen Gericht folgerte. Das beruht auf einer Grundverkennung der Eigenthümlichkeit des johanneischen Evangeliums.

Digitized by Google

Freilich ist diesem das Zukünftige seiner Substanz nach bereits gegenwärtig; aber damit hört es nicht auf, seiner geschichtlichen Verwirklichung nach der Zukunft anzugehören. Das Gericht ist zukünftig, und doch auch vollzieht sich schon jetzt eine Entscheidung. Diese gegenwärtige Welt des Unglaubens und der Feindschaft gegen Christus wird von ihr betroffen. Mit *κρίσις τοῦ κόσμου τούτου* ist weder eine Befreiung der Welt aus Satans Gewalt (Aug., Cyr., Grot.), noch ein **judicium de hoc mundo, quis posthaec jure sit obtenturus mundum** (Beng.) gemeint; sondern die Welt selbst wird gerichtet, was zwar nicht so viel wie verurtheilt (de W.) heißt, aber dem Erfolg nach dazu wird. Gedacht ist dabei an den Tod Jesu, welcher ja das Bewußtsein Jesu in dieser Stunde ganz erfüllte. Indem die Feindschaft des Unglaubens gegen Jesus im Tode desselben ihren ganzen sittlichen Hintergrund offenbarte — wie sie meinte: siegreich —, hat sie eben in dieser sittlichen Offenbarung sich selbst gerichtet und sollte das auch in ihrer Ohnmacht gegen Jesus erfahren. In der Welt und ihrer Feindschaft aber ist der Arge thätig. So geht denn die Rede alsbald zu diesem zurück. Jetzt wird der Herrscher dieser Welt hinausgeworfen werden. Es fragt sich: von wo hinaus? An den „Himmel" (Olsh.) zu denken, ist willkürlich; die Ergänzung „von des Richters Angesicht hinweg", da die Vorstellung wenn auch nicht die einer Gerichtsverhandlung, doch die einer Gerichtsthat sei (Hofm. Schriftb. I, 449), verträgt sich wohl nicht mit *ἔξω*, was an ein Gebiet denken läßt, in welchem der Arge vordem sein Sein hatte, jetzt aber nicht mehr hat, an den Gerichtssaal aber zu denken durch den Kontext nicht angedeutet ist. So wird denn nur an das Gebiet zu denken sein, welches den Bereich seiner Herrschaft bildete (Bg. Cr., Mey.), so daß zwar nicht *ἀρχή* aus *ἄρχων* zu ergänzen ist (Godet, Stier V, 85), da *ἄρχων* nicht ein selbständiger Begriff ist, sondern erst durch *τοῦ κόσμου τούτου* seine Vervollständigung erhält, wohl aber *κόσμος*, woran *τούτου* nicht hindert (geg. Hofm. a. a. O.), da die Welt des Unglaubens doch auch die Welt ist, welche Christus

Digitized by Google

dem Satan abgewinnt. Dieß beginnt mit Jesu Tod und Auferstehung. Denn damit hat Jesus, scheinbar selbst aus der Welt hinausgedrängt, festen Fuß auf Erden gefaßt, um nun seinerseits den Fürsten dieser Welt aus derselben hinauszudrängen. So ist, was in Jesu Tod und Auferstehung geschehen ist, nur der Anfang des *ἐκβληθῆναι ἔξω*. Vergl. Kol. 2, 15. Sein Ziel ist, daß alle Reiche des Herrn und Christ werden Apok. 11, 15. 12, 10. 19, 6. Wer nun in Christi Gemeinschaft versetzt ist, der ist damit auch aus dem einen Reiche in das andere versetzt (Kol. 1, 13). Wenn um jenes Reiches willen der Teufel ein *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* heißt, so ist das um nichts mehr und nichts weniger gnostisch (gegen Hilgf. S. 178 ff. und anderwärts, noch Einl. S. 725 ff.), als wenn Paulus in den unbestrittenen Briefen von einer Herrschaft des Todes (Röm. 5, 12 ff.), oder von einem Zusammenhang des heidnischen Kultus mit geistigen Mächten (1 Kor. 10, 20) oder vom *θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* (2 Kor. 4, 4), oder von den *κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου* (Eph. 6, 12) spricht.

V. 32. Das Vorhergehende hat schon den Gedanken vorbereitet, daß Jesus dem Satan die Welt, soweit sie sich nämlich zum Glauben bringen lassen will, abgewinnt. So tritt denn nun der vorhergenannten Wirkung seines Todes und seiner Verklärung auf den Satan die andere gegenüber *κἀγὼ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν*. Dem Satan entnimmt er die Menschen; aber zu sich zieht er sie; deßhalb im Gegensatz zu jenem mit Nachdruck *ἐγώ* an der Spitze, *πρὸς ἐμαυτόν* am Schlusse. Von einer Erhöhung hatte Jesus schon 3, 14 und 8, 28 gesprochen, beide Male ohne *ἐκ τῆς γῆς*. Während an diesen Stellen daher das Moment der Erhöhung an das Kreuz vorherrscht, so hier, wie *ἐκ τῆς γῆς* zeigt, die Erhöhung in den Himmel. Denn darin blos eine „Wegnahme von der Erde", ein „wegschaffen aus der Welt" zu sehen (Hofm. Schriftb. II, 1, 301. 303), wird durch *ὑψωθῶ* schwerlich verstattet, wenn man auch annimmt, daß demselben nicht זקף, sondern wie hier wahrscheinlich הֵרִים

Digitized by Google

מִן הָאָרֶץ entspricht (Bleek Beitr. z. Ev. Kr. S. 231 ff. und Meyer). Aber ebenso wenig geht das Wort in der Kreuzigung auf (so nach den meisten Aelteren Hgstb.), wozu ἐκ τῆς γῆς nicht passen will.

V. 33 setzt nun trotzdem in eigener Deutung der Evangelist hinzu, Jesus habe damit andeuten wollen, welches Todes er sterben sollte. Ehe wir uns entschließen, darin bloß die „Freiheit der mystischen, an ein einzelnes Wort sich anschließenden Auslegung" zu sehen (Mey.), welche sich doch mit dem richtigen Verständniß der Worte nicht vertrage und daher nicht maßgebend sei, werden wir billig doch zuerst beachten, daß Jesus, und wohl absichtlich, nicht ausdrücklich von einer Erhöhung in den Himmel geredet, sondern den Ausdruck so allgemein gehalten hat, daß er einer mehrfachen Beziehung wohl fähig ist und fähig sein sollte. In Erinnerung an die früheren ähnlichen Worte Jesu ist es dem Apostel bedeutsam, daß Jesus von seiner Erhöhung auch hier gerade so spricht. Daher nimmt er das Recht seiner Deutung, uns zu erinnern, daß wir nicht bloß an die Erhöhung in den Himmel, sondern auch an die an das Kreuz denken sollen, und daß Jesus mit Absicht dieses doppeldeutige Wort gebraucht habe, um zugleich das mit darunter zu befassen, woran zu denken sonst ferner liegen möchte (vgl. Lcke., Olsh., Ebr., God.). Nicht so äußerlich hat der Evangelist seine Deutung gemeint, daß er bloß an den Kreuzestod als solchen gedacht wissen wollte, sondern an ihn als Anfang der Erhöhung von der Erde, deren Ende im Himmel zur Rechten des Vaters war. Aber daß nun sein Tod gerade Tod am Kreuze war, dieß ließ ihn erkennen, wie mit Bedacht Jesus das Wort ὑψοῦν gebrauchte, um diesen als den Anfang der Erhöhung zu bezeichnen. Wenn Mey. sich um des ἐκ τῆς γῆς willen gegen diese und des Evangelisten Deutung erklärt hat, so erledigt sich dieß dadurch, daß Jesus auch am Kreuze für die Menschen auf der Erde das vor ihren Augen erhöhte Zeichen sein sollte, zu dem sie von der Erde emporblicken.

So erhöht nun hat er Alle zu sich gezogen. Denn nicht

Digitized by Google

bloß hat er machtvoll vom Himmel aus herrschend dem Argen sein Reich zu entreißen begonnen, sondern sein Kreuz ist Mittel eines Glaubens geworden, wie er ihn in seinem Leben im Fleische nicht fand. Das Wort vom Kreuz (1 Kor. 1, 18. 2, 2) ward das Mittel, Glaube zu wirken, und vom Tode Jesu ging die Kraft der Liebe aus, welche zu ihm zieht. Es ist aber eine unrichtige Erweiterung, wenn Mey. aus πάντας den Schluß zieht, daß „Keine dem ἄρχων τ. κ. τ. zugehörig" bleiben sollen, ein Resultat, welches Olsh. mehr aus ἑλκύσω πρὸς ἐμ. gewinnen möchte, als welches „für die widerstrebende Thätigkeit des Menschen genau genommen keinen Raum läßt." Aber gegen letzteres gilt die bekannte derbe Erklärung Luthers vom Ziehen; gegen ersteres aber nicht zwar daß unter πάντας hier bloß die Heiden zu verstehen seien (Olsh.), wohl aber, daß der Gegensatz nicht ist zwischen den Menschen und dem Teufel, wohl aber zwischen der Zeit vor und nach der Erhöhung. Dann, wenn er erhöht sein wird, wird Jesus anfangen, durch seinen heil. Geist, den er sendet, daß er von ihm Zeugniß gebe und in seinem Dienste an den Herzen der Menschen wirke (14, 16 ff., 15, 26. 16, 7. 14), Alle ohne Unterschied, etiam gentes, Beng., zu sich zu ziehen, die sich nämlich zu ihm ziehen lassen. Dieß ist die reiche Frucht, die das Waizenkorn bringen soll. Vgl. auch 10, 16. (Vgl. Hofm. Schriftb. II, 1, 303). Πρὸς ἐμαυτόν geht über den Begriff des Glaubens (de W.) hinaus. Es ist die persönliche Gemeinschaft — deßhalb absichtlich ἐμαυτόν, welches stärker ist als ἐμέ — mit welcher das Einzelne, woran man sonst gedacht hat, wie sein Reich (Lcke. II, 532) u. dgl., bereits gegeben ist. Die Geschichte dieses Heranziehens in seine Gemeinschaft ist die Geschichte des Christenthums auf Erden.

V. 34. Die Worte Jesu konnten schwerlich veranlassen, an Tod zu denken (so de W., Mey., Stier V, 87 f. u. A.); eher an himmlische Erhebung, überhaupt an Entfernung von der Erde. Davon verstehen sie denn auch die Juden. Das scheint ihnen aber wider die Schrift A. T's. (ὁ νόμος vgl. 10, 34) zu streiten. Diese lehre, daß der Christ ewiglich bleiben

Digitized by Google

soll. Nicht bloß an „Ps. 110, 4. Jes. 9, 5. 7 und bes. Dan. 7, 13 f.“ (Mey., de W., A.) denken sie, noch auch bloß an Ps. 16, 10. 45, 7 u. s. w. (Beng.), sondern an die durchgängige Anschauung des A. T's., daß mit der Erscheinung des Messias und seines Reiches die Geschichte Israels zu ihrem Ziel gekommen sein wird. Was soll aber mit diesem Reiche Gottes auf Erden werden, wenn der Christ von der Erde entrückt werden sollte? Das vermögen sie nicht zu verstehen. Nun erinnern sie sich, daß Jesus von einer Verklärung des Menschensohns gesprochen V. 23. In diesem Sinne haben sie wohl auch ὑψωθῆναι ἐκ τ. γ. gefaßt. Denn an V. 23 denken sie, indem sie vom υ. τ. ἀ. reden, und nicht werden sie den „Menschensohn“ aus Dan. 7, 13 f. genommen haben (geg. Mey., Stier V, 88), was zu fernliegend ist; willkürlich aber ist die Annahme, daß der Evangelist die Rede Jesu ungenau referirt habe (Thol.), oder vollends die Juden in Erinnerung an 3, 14 so sprechen lasse. Daß Jesus sich unter dem υ. τ. ἀ. gemeint habe, wissen sie wohl; daß er auch der Christ sein wolle, nicht minder. Nur darum, nicht von Daniel aus, identificiren sie Menschensohn und Christ. Nun kann aber, was Jesus gesagt hat, ihres Erachtens vom Christ nicht gelten. So ist er dann doch vielleicht ein Andrer, und nicht der Christ? Wer ist er dann, wenn er sich den Menschensohn nannte und von sich als solchem sagte, daß er werde erhöht werden? Also nicht „dieser schriftwidrige“ (Mey.) liegt in οὗτος, sondern der, von dem das ὑψωθῆναι gilt, das vom Christ nicht gelten kann. Ueber „Menschensohn“ vgl. zu 1, 52 (I, 343 f.) und Keim II, 65 ff. mit seinen reichhaltigen Literaturangaben. Ueber die jüdischen Meinungen vom unbegrenzten Bestand des messianischen Reiches vgl. Schürer neutest. Zeitgesch. S. 592 (u. 599).

V. 35. Wenn sich Jesus auf die Frage der Juden nicht einläßt, und weder über das ὑψωθῆναι noch über Identität oder Differenz von Χριστός und υ. τ. ἀ. erklärt, sondern jene auf das verweist, was ihnen jetzt zu thun und zu sorgen Noth thue und heilsam sei, so verfährt er nur, wie wir ihn durch-

Digitized by Google

weg verfahren sehen. Der Glaube, den er fordert, ist nicht ein bloßes neues Wissen in Betreff dieses Menschen Jesus als des erschienenen Messias, sondern eine sittliche That persönlicher Anerkennung und Gemeinschaft. Die Gabe Gottes in ihm (4, 10) anzuerkennen und sich gefallen zu lassen, war das Erste und absolut Nöthige, was Jesus nicht dadurch ersparen konnte, daß er sich als den Christ geradezu erklärte. Aus jener sittlichen Thatsache ergab sich dann alle Erkenntniß von selbst. Vgl. auch Beng. u. Mey. Wozu sie sich ihn dienen lassen sollen, begründet Jesus zuerst und sagt er dann V. 35.

Nur noch eine kleine Weile werde das Licht unter ihnen (ἐν ὑμῖν) leuchten, so lange nämlich die mit ihm angebrochene und in seiner Person gegebene Zeit des Heils für Israel vorhanden sei. Dieß ist im Gegensatz zu den Gedanken der Juden vom ewigen Bleiben des Christ unter ihnen gesagt (Beng.). Demgemäß daß sie das Licht haben (ὡς A B D K L, nicht quamdiu — so Grimm Lex. —, sondern der ursprünglichen Bedeutung quemadmodum entsprechend; wogegen ἕως bei ℵ E F G u. s. w.; was aber eine durch Herübernahme des vorhergehenden Schlußvokals entstandene Erleichterung ist), soll nun auch ihr Wandel sein, d. h. sie sollen, weil sie das Licht haben, nun auch zu dem Lichte kommen (3, 21), und im Lichte wandeln (8, 12). Das Erste geschieht, indem sie an Jesus als das Licht glauben; in dem Andern erweisen sie sich als *υἱοὶ φωτός*, was sie durch den Glauben geworden V. 36. Denn durch den Glauben ist *τὸ φῶς* ihnen zu der ihr Sein und Leben bestimmenden Macht geworden. Wem so die Bestimmtheit seines Seins durch ein Anderes gewirkt ist, der heißt und ist ein Sohn desselben. Aus dieser Wirkung ist zu erkennen, welche Innigkeit persönlichen Gemeinschaftsverhältnisses im Wesen der *πίστις* liege. Das ist also auch hier das dringendste und letzte Wort, das Jesus den Juden zu sagen weiß: in solche persönliche Lebensgemeinschaft mit ihm zu treten, daß er zur bestimmenden Macht ihres Seins und Lebens werde. Weil die erste Voraussetzung hiefür die sittliche Ver-

urtheilung der bisherigen Lebensbeschaffenheit ist, ehe Christus das wesentliche Heilsgut, das er bringt und ist, schenken kann, darum bezeugt sich Jesus hier als *τὸ φῶς* (vgl. Einl. zu Kap. 7—10).

Wer sich dessen weigert, dem wird geschehen, daß ihn die *σκοτία* überfällt, d. h. nicht bloß die Zeit (de W.), sondern derjenige Stand des Seins, welchem das Licht in Christo entzogen ist. Denn obwohl sie der *σκοτία* auch jetzt angehörten, so stand dieser doch das Licht, also die Rettungsmöglichkeit in Christo gegenüber; sie waren noch nicht der Finsterniß völlig und für immer verfallen. Derjenige Zustand nun, welcher als Nacht auf den Tag folgt, der in Christo für sie angebrochen ist, wird durch *καταλάβῃ* als ein schweres Verhängniß bezeichnet, das sie wie eine feindliche Macht überfällt. So *καταλαμβάνειν* de malis aliquem supervenientibus (ap. Graecos ita inde ab Hom., Grimm Lex.). Von denen, welche so der Finsterniß anheimgefallen ihren Wandel, statt dem Licht gemäß, in ihr führen, gilt dann, daß sie dahingehen, ohne zu wissen wohin, d. h. daß sie ihrem Verderben entgegengehen, ohne es zu merken.

Deßhalb V. 36: Demgemäß (auch hier *ὡς* — hier auch *ἐν* — nicht *ἕως*) daß sie das Licht haben, gegenwärtig in Christo, sollen sie an dasselbe, d. h. an Jesus in dieser seiner Heilsbedeutung, glauben — im Sinne der persönlichen Gemeinschaft (vgl. oben) —, damit sie Kinder des Lichtes werden d. h. die Art des Lichtes als ihre Bestimmtheit an sich tragen (vgl. oben).

So stellt Jesus seine Aufforderung zum Glauben und jene Weissagung über die Zukunft des ungläubigen Israel nebeneinander. In dem Gericht, das über Israel kam, haben jene Worte eine schreckliche Erfüllung gefunden. Der Unglaube und die Verwerfung Israels auf der einen, die Ausbreitung des Reiches Christi unter den Völkern auf der andern Seite stand dem Evangelisten vor Augen, als er diese Worte schrieb.

Diese Erfahrung, welche er nach dem Hingang des Herrn gemacht, ließ ihn jenen Vorgang, welchen er hier von V. 20

Digitized by Google

an berichtet, in seiner weissagenden Bedeutung und die Worte Jesu im vollen Umfang ihres weitreichenden Sinnes verstehen. Die Zukunft des Reiches Christi ist es, deren Gedanke diesen Abschnitt beherrscht, mit welcher auch die Erwähnung des Todes und der Erschütterung Jesu in engstem Zusammenhange steht. So ganz anderen Charakter hat diese Szene hier als die in Gethsemane. Das Thema aber ist das alte: Glaube und Unglaube auf der einen, die Person Jesu als des Sohnes Gottes, in welchem das Heil und die Heilszukunft gegeben ist, auf der andern Seite.

Ταῦτα ἐλάλησεν Ἰησοῦς καὶ ἀπελθὼν ἐκρύβη ἀπ' αὐτῶν V. 36 schließt dieser Abschnitt. Hoc ipso significavit quid posthac futurum iis esset, bemerkt Beng. hiezu. Denn die Worte des Evangelisten lassen deutlich genug erkennen, daß es nicht eine gewöhnliche Entfernung gewesen sei, etwa um die Ruhe der Nacht zu suchen od. dgl., sondern daß sie mit Absicht geschehen sei (geg. Mey.). Daß er sich vor ihnen verbarg, also Grund hatte sich vor ihnen zu verbergen d. h. ihrer Feindschaft auszuweichen, läßt die Situation und so denn auch die Zukunft Israels deutlich genug erkennen. *Ἔτι μικρὸν χρόνον τὸ φῶς ἐν ὑμῖν ἐστιν*: daran werden wir erinnert. Praeludium summi judicii occultationis domini, nennt es daher Lpc. S. 891, quod Moses jam comminatus fuerat, Deut. 32, 20. Die Sonne der Gerechtigkeit neige sich zum Untergang über Israel, setzt er hinzu.

In so mannigfaltiger und doch enge zusammenhängender Weise waren wir in diesen drei Vorgängen des 12. Kapitels von der Gegenwart hinausgewiesen worden in die Zukunft, um in Jesu, dem in den Tod dahingegebenen, das Heil der Welt zu erkennen. Damit ist der Evangelist an den Schluß dieses gesammten Theiles gelangt, in welchem er in der Gegenüberstellung Jesu und der Juden die Verkündigung des Sohnes Gottes und des Glaubens an ihn geschichtlich durchgeführt hatte. Ehe er zu einem Neuen übergeht, läßt er in zusammenfassenden Worten die gesammte Sachlage und das Resultat

Digitized by Google

der Verhandlungen Jesu mit den Juden noch einmal überschauen. Dieser Absicht dient der nun folgende Abschnitt.

12, 37—50. Das Schlußurtheil. Denn dieß ist es, was hier über Israel in seinem Verhältniß zu Jesu ausgesprochen ist. Rückblickend und zusammenfassend ist Alles, was wir hier lesen, auch Jesu Worte. Eingeleitet ist dieser Rückblick und dieses Urtheil durch den Schluß des Vorhergehenden, durch die stumme Predigt der Entfernung Jesu. Das Urtheil des Evangelisten ist umgeben von Worten des Jesajas und Jesu.

V. 37—40. Das Schlußurtheil des Evangelisten über Israels Verhalten gegen Jesus lautet, daß es ungläubig geblieben ist. Denn die, von welchen die Rede ist, sind die Juden überhaupt. Die Rede verallgemeinert sich zu zusammenfassender Betrachtung.

V. 37. Daß es aber von den Juden überhaupt schlechthin heißt: sie glaubten nicht an ihn, ist nicht bloß „der Mehrzahl nach" (de W.) zu verstehen. Denn so viele ihrer glaubten, die lösten sich damit von Israel los, dessen Charakteristikum eben in der Verwerfung des Christ besteht. Durch den Unglauben Israels ist der Verlauf, welchen die Geschichte Christi und seiner Gemeinde nahm, bestimmt worden. Im andern Falle würde sie eine andere geworden sein. Solcher Unglaube ist aber um so verwerflicher, da er so viele (nicht: „so große" de W., Lcke.; vgl. dageg. z. B. 21, 11; an die Unterscheidung in dem geläufigen *τοσαῦτά τε καὶ τοιαῦτα* erinnert Mey.) Zeichen vor ihren Augen gethan, nämlich als er eben bekanntermaßen gethan. Daß er viele Zeichen gethan, bekennen Volk (7, 31) und Volksobere (11, 47) gleicherweise. Nicht aber „die Menge der Wunder" hätte sie überzeugen sollen (Mey.); sondern die unermüdlich andringende Selbstbezeugung Jesu wird dadurch hervorgehoben; denn dieß hat ihren Unglauben unentschuldbar gemacht. So sehr möglich war es ihnen also durch Jesus gemacht worden, Glauben an ihn zu gewinnen. Daß Jesus nicht müde wurde, sich zu bezeugen,

Digitized by Google

sollte Eindruck auf sie machen; und die σημεῖα sollten sie erkennen lassen, was es um Jesus sei. Wir finden hier die σημεῖα in derselben Bedeutung, wie von Anfang an, gleich bei der ersten Wirksamkeit Jesu in Jerusalem 2, 23. Nicht Wunderglaube im gewöhnlichen Sinne meint der Evangelist, noch einen Beweis für Jesus aus Wundern (de W.), sondern den Glauben, welcher an dem Bedeutungsvollen der Handlungen Jesu Anlaß nimmt, Jesu Person selbst, welche der Glaube nach ihren verschiedenen Seiten aus denselben erkennt, in allmählichem Fortschritt der sittlichen Energie in sich aufzunehmen. Vgl. hierüber I, S. 188 ff.

V. 38. In solchem Unglauben Israels erfüllte sich die Weissagung des alttestamentlichen Wortes. Man hat ἵνα im Sinne des göttlichen Verhängnisses verstanden (Mey., de W.), da es doch nicht anders gebraucht ist, als in den anderen neutestamentlichen Anführungen (z. B. des Matth.) auch. Weil Israel dasselbe war wie zu den Zeiten der Väter (Matth. 23, 29 ff. Ap.-Gesch. 7, 51), so sollte sich auch jetzt wiederholen, was die Boten Gottes damals zu erfahren hatten. So mußte es denn auch Jesu ergehen wie dort dem Propheten.

Wer hat geglaubt unserer Kunde? Und der Arm des Herrn wem ist er offenbar geworden? So reden Jes. 53, 1 nicht die Heiden, wie Hofm. früher (Weiss. I, S. 267. II, S. 109) meinte, aber dann als Irrthum erkannte (Schriftb. II, 1, S. 159 f.), sondern der Prophet, aber nicht im Namen der Propheten (so meistens, „von Calv. bis Stier und Oehler" Del. z. d. St.); denn שְׁמֻעָתֵנוּ ist nicht שְׁמוּעָה אֲשֶׁר הִשְׁמַעְנוּ, sondern שְׁמוּעָה אֲשֶׁר שָׁמַעְנוּ (vgl. Hofm. a. a. O. S. 160 und Del. a. a. O.), also „die Kunde, die wir vernommen haben" (geg. Mey. „die Botschaft, die sie von uns vernehmen"); vielmehr hier wie an allen andern Stellen, wo der Prophet mit „Wir" redet (42, 24. 64, 5. 16, 6. 24, 16 u. ö.), ist es Israel, in dessen Namen er redete (vgl. Hofm. und Del.). Nachdem es zur Erkenntniß gekommen, klagt Israel, nämlich eben das zum Glauben und zur Erkenntniß gekommene, daß es — in der Zeit seines Unglaubens — der

Digitized by Google

göttlichen Botschaft nicht geglaubt und „den Arm des Herrn" d. i. seine wunderbare Machterweisung, die sich im Knechte Jehovas offenbarte, nicht erkannt. Damit ist also gesagt, daß der Zeit des Glaubens eine Zeit des Unglaubens vorherging, in welchem Unglauben die beharrten, die sich nicht zum Glauben wandten. Dieß überträgt nun der Evangelist auf das Israel seiner Zeit. Demnach ist es nicht bloß irrig zu sagen, das redende Subjekt sei Jesus (so Mey.); da es dort ja ein Wort Israels ist; sondern auch: der Evangelist mit allen ihm Gleichgesinnten im Einklang mit den Gläubigen des A. T., deren Mund der Prophet ist, rede hier im schmerzlichen Gegensatze zu dem Unglauben Israels; denn nicht um das redende Subjekt handelt es sich in der Erfüllung, sondern um die Thatsache des Unglaubens und der Blindheit. Nur diese will der Evangelist belegen. Er thut es aber so, daß er zu erkennen gibt, daß die Juden hätten glauben können und sollen. Dieß liegt in *ἀκοή* und *βραχίων κυρίου*; es war eine Offenbarung, welche sich als Offenbarung des Gottes Israels erwies.

V. 39 u. 40 reihen hieran die Angabe des Grundes, warum sie nicht glauben konnten. Die Worte sind aus Jes. 6, 9. 10 genommen. Daß Geheiß Gottes an den Propheten mit seinem Worte das Volk zu verstocken sieht der Evangelist in Jesu und dem Israel seiner Zeit erfüllt. Es ist Israel ein Gericht der Verstockung widerfahren (vgl. Matth. 13, 14 f. und die Parall.; Röm. 11, 7 ff. 25); darum war es ihm unmöglich an Jesus zu glauben. Warum ihm das Gericht widerfahren sei, wird nicht gesagt. Aber die prädestinatianischen oder gnostischen Folgerungen, zu welchen man unsere Stellen mißbraucht hat (wie denn Hilgf. noch Einl. S. 725 hier eine Bestätigung seiner Erklärung von 8, 44 sieht, daß Israel unter dem Einfluß dämonischer Mächte stehe), widerlegen sich schon durch die Vergleichung mit der alttestamentl. Stelle. Denn eine Thatsache, welche Israel widerfahren ist, nicht ein Zustand, der ihm von vornherein auf Grund eines prinzipiellen Schöpfungsdualismus naturnoth-

Digitized by Google

wendig eigen gewesen wäre, wird beim Evangelisten wie beim Propheten ausgesagt. Der ganze Zusammenhang bei Jesajas, insbesondere die eben deßhalb vorangestellten Kap. 1—5 zeigen, daß dieß Gericht über Israel verhängt wird um seines Verhaltens willen (vgl. auch Delitzsch z. d. St. bei Jes.). So ist also auch hier die Unmöglichkeit des Glaubens begründet in einem selbstwilligen Verhalten der von diesem Gericht Betroffenen. **Prius non credunt, refractarii; tum non possunt credere. Falluntur qui ordine inverso dictum putant: non potuerunt credere, itaque non crediderunt,** Beng. Die Imperative bei Jesaja sind hier in historische Tempora umgesetzt, weil der Befehl und die Weissagung als erfüllt aufgezeigt werden sollen. Die Imperative sind dort an den Propheten gerichtet. Die Verblendung und Verstockung wirkt dieser durch sein Wort der Verkündigung. In dem ungläubigen Volk muß des Propheten Wort und Wirksamkeit nur um so schlimmere Blindheit und Verstockung wirken, so daß Israel am Ende gar nicht mehr glauben kann. So war es auch hier bei Jesus. Dort hat es der Prophet gethan im Dienste Gottes, also im Grunde dieser durch seinen Propheten; so denn auch hier Gott durch Jesus. Also wird es am nächsten liegen, „Gott" als Subjekt zu den Verbis zu denken (Beng., Lücke, Mey. u. A.) und nicht Christus (so Hofm. Weiss. II. S. 110 u. Ebr.) oder vollends den Teufel (so Hilgf. vgl. oben u. Scholten). Denn Gottes Befehl an den Propheten wird hier dem Propheten als erfüllt in den Mund gelegt. So spricht er *τετύφλωκεν* von Gott, *ἰάσομαι* von sich (Mey.) — *ἰάσομαι*, nicht *ἰάσωμαι*, mit aufgelöster Konstruktion —; der Weg der Heilung wäre die Buße. So mußte nun Jesus am Ende seiner Wirksamkeit sprechen. Aber geschehen ist es durch Jesus. Insofern nämlich dieser sich wohl hätte Anerkennung schaffen können, wenn er das Reich Gottes so hätte herbeiführen wollen, wie die Juden begehrten, und wenn er nicht den Glauben als eine sittliche That, ruhend auf einem sittlichen Selbstgericht, gleich von vornherein gefordert hätte (vgl. z. B. I, 359). Jesu Beruf war

Digitized by Google

aber eben zuerst Israel von seiner sittlichen Verderbtheit zu heilen, ehe er es herrlich machte. An Heilungen wie 5, 1 ff. konnte Israel merken, was er bereit sei an ihm zu wirken, und wessen es verlustig ging, indem es sich Jesu Selbstbezeugung nur zur Verstockung gereichen ließ.

V. 41—43. Den Worten des Jesaja fügt der Evangelist ein eigenes hinzu. Von Christus gelten die angeführten Worte des Jesaja, denn Christi *δόξα* hat Jesaja geschaut und von ihr geredet. Zu *ταῦτα εἶπεν* **V. 41** ergänzt sich nämlich von selbst: weissagender Weise, und zwar von Christus weissagend. Daß er aber dieses in solchem Sinne gesagt, hat seinen Grund darin, daß er Christum im Geist gesehen. Denn an diesen haben wir bei *αὐτοῦ* ohne Frage zu denken. So erklärt sich, warum der zweite Satz von V. 41 mit *ὅτι* angefügt ist. Denn sowohl durch die Handschriften wird *ὅτι* vor *ὅτε* empfohlen, als es auch die weniger einfache und leichte Lesart ist. Christi *δόξα* hat Jesajas gesehen, und zugleich ist, was von ihm selbst galt, auf Jesus übertragen. Denn als Weissagung auf Jesus gilt im N. T. sowohl was die alttestamentlichen Propheten von sich in ihrem Berufe aussagen, als was in der alttestamentlichen Heilsgeschichte von Jehova's Offenbarung und Erscheinung berichtet wird, die ihr Ziel in Jesu Christo finden sollte. Hofm. Weiss. II. S. 110: „Hat nun damals Jesajas, der Bote des zu kommenden Gottes, die Menge nicht erleuchten, sondern nur verblenden können, als er im Namen des Gottes sprach, dessen Herrlichkeit er gesehen; so wird es auch diesem selbst nicht besser ergehen können, wenn er Mensch und Prophet wird, und seine verborgene Herrlichkeit in Unscheinbarkeit der Knechtsgestalt selber aussagt: denn Christus hat das, was Jesaias gesehen und gehört und geschrieben hat, zum Behufe der Weissagung auf sich selbst durch seinen Geist gewirkt. Und wie könnte auch das Prophetenwort jetzt andere Wirkung thun als sie damals gethan? Ist doch Sinn und Art des Volks noch gleich wie damals. *Καλῶς προεφήτευσε περὶ ὑμῶν Ἡσαΐας*, sagt Jesus zu den Pharisäern und Schriftgelehrten, den blinden Lei-

Digitized by Google

tern der blinden Menge, indem er sie mit den Worten von Jes. 29, 13 straft (Matth. 15, 7. 8. Marc. 7, 6. 7)." Denn V. 41 steht auf V. 37 zurück, wo von den σημείοις die Rede ist, in welchen Jesus seine δόξα offenbarte, und von dem Unglauben, welchen er trotz derselben fand. Glaube an die Gotteserscheinung in Christo auf Grund der σημεῖα τῆς δόξης als Forderung, und Unglaube trotz derselben als Wirklichkeit — damit haben wir wieder die Grundgedanken des Evangeliums bei diesem Rückblick auf den bisherigen Inhalt derselben. Vgl. I S. 187—195.

V. 42. Doch nicht ganz ohne Glaube ist Jesu Selbstbezeugung geblieben, selbst (καί) unter den Oberen Israels. Aber das Ziel des Glaubens ist das Bekenntniß, wie dieses auch den Schluß des Evangeliums bildet 20, 28, als des Glaubens Vollendung 20, 29. Dieses ὁμολογεῖν nun fehlte bei jenen. Sie scheuten sich vor den Pharisäern, den Vertretern der orthodoxen Opposition gegen Jesus, und fürchteten Ausschluß aus der Synagoge, vgl. 9, 22.

V. 43. Der innere Grund dieser Furcht und dieses Mangels im Glauben war die δόξα τῶν ἀνθρώπων, welche sie mehr (μᾶλλον potius, vgl. zu 3, 19) liebten als die δόξα τοῦ θεοῦ. Dieß Wort blickt augenscheinlich zurück auf 5, 44. Denn wenn auch dort durch die Hinzufügung von παρά der Begriff der δόξα objektiver gehalten ist, so geht doch auch hier der Begriff nicht auf in dem der gewöhnlichen Ehrsucht, sondern erhält durch das Vorhergehende (ἀποσυνάγωγοι) seine nähere Beziehung auf die Ehre des Israelitenthums. Um der damit verbundenen Schmach vor den Menschen — ihren Volksgenossen nämlich — willen konnten sie sich nicht entschließen, diejenige δόξα zu erwählen, welche Gott in Christo Jesu schenken wollte. Denn die Genitive τῶν ἀνθρώπων und τοῦ θεοῦ sind Subjektsgenitive, also nicht: Ehre vor den Menschen u. s. w., sondern Ehre, welche die Menschen u. s. w. ertheilen. So schreibt der Evangelist, die Erfahrung vor Augen, daß so viele auch zum Glauben Geneigte in Israel sich nicht zum rückhaltlosen Bekenntniß entschließen konnten

Digitized by Google

oder von demselben wieder zurückzutreten in Gefahr standen, weil der Bruch mit dem äußeren Israel und die damit verbundene Schmach davon unzertrennlich waren.

V. 44—50. Diese Schlußworte Jesu haben von jeher Schwierigkeit gemacht. Denn wenn auch nicht „ganz zusammenhangslos", so sind sie doch „lokalitätslos und ohne Einen neuen Gedanken eingeführt" (Keim III, 109). Die älteren Ausleger und Hgstb. nehmen zwar an, sie seien zu den Juden gesprochen; aber dem widerspricht das vorausgehende ἀπελθὼν ἐκρύβη ἀπ' αὐτῶν V. 36, welches der Evangelist nicht zurückgenommen. Die Annahme, wodurch diese Ansicht sich zu halten suchte, in ipso discessu habe Jesus diese Worte gesprochen (Lpe. S. 903), wie auch Bengel sich erklärt: verba in ipso abitu effatus est, quum notabili jam intervallo remotus ab hominibus esset; quare clamasse dicitur, ut scilicet illi ipsi, quibuscum locutus erat, audirent. Harm. p. 452 —: auch diese Ansicht ist ebenso künstlich und durch die evangelische Erzählung nicht begründet als sie (in der Modifikation Bengel's) eine unschöne Vorstellung gibt. Nicht vor den Juden, sondern vor den Jüngern, und nicht zu jenen, sondern über sie habe Jesus diese Worte gesprochen, meinte Besser Zeitschr. für die luth. Theol. 1852. 4 S. 617—635 und ich früher. Aber das ist durch nichts angedeutet und hat auch ἔκραξεν gegen sich. Wenn wir erwägen, daß der Evangelist sein Schlußurtheil über das Verhalten Israels und die ganze Situation geben will, und daß die Worte Jesu hier nichts enthalten, was nicht in früheren Reden Jesu gesagt wäre, so wird es immer das Nächstliegende sein zu sagen, daß er frühere Reden Jesu zusammenfaßt, um die Situation verstehen zu lassen. So denn auch so ziemlich alle neueren Ausleger, auch Stier V, 92 f., Ebr., God. Es ist nicht nöthig ἔκραξεν plusquamperfektisch zu nehmen; im Gegensatz zu dem Unglauben der Juden vergegenwärtigt sich und seinen Lesern der Evangelist, wie Jesus (Ἰησοῦς δέ) laut öffentlich gerufen und gezeugt — nämlich vom Heil des Glaubens an seine Person und vom Unheil und Gericht des Un-

Digitized by Google

glaubens. Das ist der Gesichtspunkt, unter welchen der Evangelist diese Erinnerung an frühere Reden Jesu stellt.

Zuerst erinnert Jesus d. h. der Evangelist in Worten Jesu daran, welche Bedeutung ihm und somit dem Glauben an ihn zukomme, damit im Gegensatz dazu klar werde, was es mit dem Unglauben an ihn auf sich habe. In ihm ist Gott der Welt offenbar geworden. Somit ist das Verhalten gegen ihn ein Verhalten gegen Gott selber; also die Verwerfung Jesu Verwerfung Gottes selbst. So ist Heil und Unheil an ihn und an das Verhalten gegen ihn geknüpft.

V. 44. Nicht an ihn glaubt man, wenn man an ihn glaubt, als wäre er allein (8, 16), geschieden vom Vater, und als wäre er von ihm selber gekommen (8, 42), sondern an ihn als den von Gott gesandten, der mit dem Vater beisammen (10, 30. 38), in welchem der Vater gegenwärtig ist; und **V. 45** nicht bloß ihn schaut wer ihn schaut, sondern den der ihn gesandt und sich in ihm geoffenbart hat, vgl. 14, 9. Denn Jesu Wesen besteht nicht in seiner bloß äußeren menschlichen Erscheinung, sondern in seinem inneren Verhältniß zum Vater.

V. 46. Dieß bildet nun die Grundlage alles Weiteren. Denn ist er die Offenbarung des Vaters, so ist er die Erscheinung des Lichts. Vgl. 8, 12. 9, 5. 12, 35 f. So ist also in ihm die Möglichkeit der Errettung aus der *σκοτία τοῦ κόσμου* und Versetzung in das Reich des Lichts gegeben. Vgl. Kol. 1, 13. Dessen macht sich also verlustig, wer nicht an ihn glaubt. Mit dem Begriff des Lichts beginnt Jesus die Schilderung des Gerichts, das der Unglaube sich zugezogen hat; mit dem des Lebens schließt er sie V. 50. An diese doppelte Seite des Heils in Christo will Jesus die Jünger, der Evangelist die Christen erinnern: sie waren in der Finsterniß und sind nun Kinder des Lichts geworden — vom Wandel im Licht handelt 1 Joh. —; und sie waren im Tode und sind des Lebens theilhaftig worden durch das Leben, das in Christo erschien, und durch sein Lebenswort — damit beginnt 1 Joh. —: beides durch die Thatsache der *πίστις*. Das also

Digitized by Google

hat es mit Glaube und Unglaube auf sich. Dieses doppelseitige Heil nun ist gegeben in seinem Wort; so ist das Gericht auch gegeben in der Verwerfung seines Worts: dieß ist V. 47—49 ausgeführt.

V. 47. Dieß Gericht trifft diejenigen, welche seine Worte hören und nicht bewahren (*φυλάξῃ* nach den Hdschr., nicht *πιστεύσῃ*); das sind nicht solche, welche gläubig geworden waren und dann den Glauben im Wandel verleugnet haben, sondern solche, welche das Wort vernommen haben, ohne es im Herzen zu bewahren (so mit Mey. gegen Lcke., vgl. auch Weiß, joh. Lehrbegr. S. 27 f.), wie es dann abwechselnd damit V. 48 heißt *μὴ λαμβάνων τὰ ῥήματά μου*. Wenn Jesus verneint, daß Er diese richten werde, denn zum Retten, nicht zum Richten sei er gekommen, so spricht er wie 3, 17 f. (vgl. z. d. St.) von dem was jetzt sein Beruf ist, nicht von dem was er einst thun wird, so daß daraus nicht auf eine Leugnung des zukünftigen Weltgerichts durch Jesus im vierten Evangelium geschlossen werden kann (vgl. Weiß, joh. Lehrbegr. geg. Reuß, histoire de la théol. chrét. au siècle apost. 1852. II, 455 und bes. Hilgf., das Ev. und die Briefe nach ihrem Lehrbegr. u. s. w. 1849 S. 272—75; auch Einl. S. 713). Aber sein Wort ist jetzt schon die kritische Macht.

V. 48. Denn nicht *ἕξει* heißt es, sondern *ἔχει*. Und nur insofern als das Wort jetzt bereits des Menschen Richter ist, wird es ihn einst verdammen beim Gerichte Jesu. Richter aber ist es jetzt dadurch, daß es den Glauben ermöglicht jedem, dem es nahe kommt und der guten Willen hat.

V. 49. Es ist aber ein über den Menschen und seine Zukunft schlechthin entscheidendes Gericht, welches das Wort übt, weil das Wort Jesu durchaus nur das Wort des Vaters ist. Vgl. 7, 16 f. In seinem ganzen Umfang ist es dieß: darum die Erweiterung zum Reden überhaupt in *τί εἴπω καὶ τί λαλήσω* — jenes vom Inhalt, dieses vom äußern Akt des Redens zu verstehen.

V. 50. Wie an die begründende Erwähnung Gottes V. 44 f. die Bezeichnung des Heils als Lichtes sich ange-

Digitized by Google

schlossen, so an diese zurückblickende die des göttlichen Heilswillens als ewigen Lebens. Das sei die ἐντολή des Vaters. Ἐντολή bezeichnet nicht bloß einen Auftrag (Mey.), aber auch nicht „aufgetragene Lehre" (de W., Mai.), oder Anleitung und Belehrung (Bg. Er.), sondern Gottes Heilswillen, sofern er Grund und Norm alles Thuns Christi geworden ist. Dieser Heilswille Gottes aber hat zum Inhalt und Ziel die ζωὴ αἰώνιος. Was nun Jesus redet, das redet nicht er (vgl. das gegenseitige Verhältniß von ἐγώ und ὁ πατήρ), für sich, nach eigenem Belieben, sondern so wie es der Vater ihm gesagt hat, daß er reden soll: nämlich durch sein Wort das Leben nur so zu vermitteln, daß er das sittliche Verhalten des Glaubens als Bedingung stellt und das widersprechende Verhalten richtet d. h. daß er sich als φῶς bezeugt. Damit lenkt diese Rede in den Grundgedanken ein, der diesen ganzen Abschnitt beherrscht hatte, an dessen Schluß wir angelangt sind. Jesus der Sohn Gottes als Leben und Licht, zu erkennen in seinen σημείοις, Gegenstand des Glaubens in seinem Wort; Wesen, Möglichkeit und Heilsamkeit oder Nothwendigkeit des Glaubens; dagegen des Unglaubens Wurzel, Wesen und Selbstgericht; das hat der Evangelist in der Geschichte des Verhältnisses Jesu und der Juden uns gelehrt. Nun zeigt er Jesum als die Liebe im Verhältnisse zu den Seinen.

Digitized by Google

Dritter Haupttheil XIII—XX.

Jesus und die Seinen.

Nach Keim I, 114 beginnt hier die zweite Hälfte des Evangeliums: vom Leiden und der Liebe Jesu. Daß man so nicht wird abtheilen können, hat die Untersuchung über die Disposition (I, 200 ff.) wohl gezeigt. Aber das ist die Wahrheit, welche der Ansicht Keim's zu Grunde liegt, daß Jesus mit den Juden abgeschlossen hat und so denn nunmehr sich zu den Seinen wendet. Das Wort, mit dem er von jenen scheidet, ist ein Wort des Gerichts. Daraus soll man ihre Geschichte verstehen lernen. Das Wort Gottes ist das genetische Prinzip der heil. Geschichte gewesen, vom Wort der Schöpfung an durch alle Zeiten hindurch. So ist seit Jesu Abscheiden auch ein Wort Gottes die geschichtsbildende Macht in Israel gewesen, aber ein richtendes Wort. Das ist des Evangelisten Meinung bei der Anführung der letztbesprochenen Worte Jesu. Darum kann er es sich ersparen, die Gerichtsweissagungen über Israel zu referiren. Denn da er das Wesen der Geschichte verstehen lehren will, wie wir sahen, so bringt er denn auch gerne solche Reden, welche die Substanz der geschichtlichen Vorgänge und Worte im voraus enthalten. So ist es denn auch hier. Und wie im Verhältniß zu den Juden, so auch da sich Jesus zu den Seinen wendet. Daß damit nothwendiger Weise das Moment der Liebe sofort in den Vordergrund tritt, versteht sich von selbst. Denn es ist die Liebesgemeinschaft mit den Seinen, welche der Herr pflegen will. Wie nun Taufe und Abendmahl ihrer Substanz nach voraus genommen sind, so hier diejenige Gestalt der

Liebesgemeinschaft Jesu mit den Seinen, wie sie durch Jesu Verklärung gesetzt ist. So kann man denn auch sagen, daß Kap. 17 die Erzählung des Vorgangs der Himmelfahrt ersetze. Aber wie bei jenen die Taufe und das Abendmahl voraus-nehmenden Reden die Geschichtlichkeit nicht verleugnet ist, indem das negative Moment der Gegenwart genugsam her-vortritt und von hier aus die Rede weissagend für die Thatsachen der neuen zukünftigen Ordnung der Dinge wird, wie sie durch Jesu Verklärung gesetzt ist; so sehen wir auch hier noch ein negatives Moment, in der Schwachheit des Glaubens und des Verständnisses der Jünger nämlich, welche hinweist auf eine Thatsache, welche beides, Glaube und Verständniß und damit auch die Gemeinschaft der Jünger mit Jesu zur Vollendung bringen soll, nämlich auf die Thatsache der Geistesmittheilung. Daher kommt es, daß der Evangelist es darauf abgesehen zu haben scheint, recht hervorzuheben, wie wenig die Jünger in jener Beziehung noch reif und vollendet gewesen seien. Indem aber so die Vollendung der Liebesgemeinschaft abhängig erscheint und ist von der Vollendung der äußeren Geschichte Jesu, so muß die Erzählung von dem Verkehr Jesu mit den Seinen sich zurückwenden zu der Geschichte des Verhältnisses der Juden zu Jesu. Und zwar wird der Haß wider Jesum den Christ, welcher von Anfang an im Unglauben Israels lag, und welcher nun in seiner höchsten Aeußerung und Vollendung zu Tage tritt, ebensosehr zum Gegenbild der Liebesgemeinschaft Jesu mit den Seinen dienen, wie das Thun dieses Hasses als Mittel erscheint, jene vollenden zu helfen, da er die Geschichte Jesu zu ihrem Ziele zu führen berufen ist. Indem aber auf diese Weise der Haß der Juden nur dem dienen muß, gegen den er doch streitet, erweist sich dadurch ihnen gegenüber Jesus als den Herrn.

So sehen wir denn diesen dritten Theil des Evangeliums aus zwei Abtheilungen bestehen. Der erste zeigt uns Jesu Liebe und der Seinen Glaube. Der andere Jesus den Herrn gegenüber dem Unglauben Israels und dem Glauben der Seinen, beide in ihrer Vollendung. Dort ist es die Liebe,

Digitized by Google

welche sich ebenso in der Herablassung (Kap. 13), als in der Hoheit des seiner Vollendung entgegengehenden Sohnes Gottes (Kap. 17), zwischen beiden aber in der Erziehung seiner Jünger zur Sicherheit und Vollendung des Glaubens offenbart. Hier ist es der Herr in der Freiheit, mit welcher er in den Tod geht, gegenüber der Verwerfung, mit welcher sich Israel an ihm versündigt, und dem freudigen Bekenntniß, zu welchem der Glaube der Seinen sich entwickelt, was der Evangelist uns vorzuführen beflissen ist.

Kap. 13—17. Jesu Liebe und der Seinen Glaube.

Kap. 13, 1—30: die Liebe in der Herablassung.

Daß dieß der Gedanke des Evangelisten sei, unterliegt wohl keinem Bedenken; wenigstens für den ersten Abschnitt ist es unwidersprechlich. Denn es ist ebenso bedeutsam, daß der Evangelist damit beginnt, Jesu Liebe an die Spitze dieses ganzen Theiles zu stellen, als es unverkennbar ist, daß er sie vor Allem in einer That größter Herablassung erkennen lassen will. Das Moment der Liebe, als Liebe Christi zu den Seinen, ist etwas Neues. Denn bisher war nur die Rede entweder von der Liebe des Vaters gegen die Welt 3, 16, oder gegen den Sohn 3, 35. 5, 20. 10, 17, oder von der Freundschaftsliebe Jesu 11, 3. 5. 11. 36; jetzt erst erscheint sie in ihrer wesentlichen und universellen Bedeutung. Als Herablassung offenbart sie sich aber zunächst, welche um so größer ist, je sicherer und höher das Selbstbewußtsein dessen ist, welcher sich so herabbegibt. Dieß bildet den Inhalt des ersten Abschnitts.

13, 1—11. Die selbstvergessene Liebe des Sohnes Gottes.

V. 1. Der Evangelist beginnt mit einer Periode, welche von jeher um so mehr verschiedene Auslegung erfahren hat, je mehr ihre Auffassung mit der Entscheidung der chronologischen Frage des Johannesevangeliums überhaupt zusammenhängt. Denn die Identität oder Verschiedenheit des hier

Digitized by Google

berichteten Mahls mit dem von den Synoptikern berichteten Passahmahl Jesu wird auch entscheidend sein für die Identität oder Verschiedenheit des Todestags Jesu bei Johannes mit dem Datum der Synoptiker. Vgl. zu u. St. außer den Kommentaren: Wieseler, Chron. Syn. 1843 S. 378 ff. u. Beiträge 1869 S. 230 ff. Bleek Beitr. zur Ev. Kritik 1846 S. 123 ff. Wichelhaus, Versuch eines ausführl. Komm. u. s. w. 1855 S. 154 ff. Lichtenstein Lebensgesch. 1856 S. 350 ff. im Anschluß an Hofm. Ztschr. f. Protest. u. K. 1853 Okt. S. 260 ff. Serno, der Tag des letzten Passahmahles J. Chr. 1859; vgl. darüber deutsche Ztschr. 1860 Nr. 49 u. Wieseler's Recension in Reuter's Repert. 1860, 4 S. 132 ff. Ebrard Leidensgesch. 1862 S. 18 ff. u. Wissensch. Kritik u. s. w. 1868 S. 615 ff. Langen, die letzten Lebenstage Jesu 1864 S. 98 ff. Caspari Chronol. geogr. Einl. in das Leben J. Chr. 1869 S. 170. Keim III, 462 ff.

Ueberblicken wir den Anfang dieses Abschnitts, so zeigt sich hier die ganze Schwerfälligkeit der johanneischen Periodenbildung (vgl. I, 35 f.). Auf die Präpositionalbestimmung, mit welcher V. 1 beginnt, folgen zwei Participia, welche die Handlung, welche Johannes referiren will, aus dem Bewußtsein und der Gesinnung Jesu motiviren, woran sich dann ein dem zweiten Participium entsprechendes Verbum finitum schließt, welches aber sachlich nur einleitende Bedeutung für das folgende hat. Der Gen. absol. V. 2 bringt dann die Zeitumstände, und das Partic. V. 3 dient der Hervorhebung der zu berichtenden Thatsache. Erst V. 4 bringt die That Jesu selbst, welche der Evangelist zu erzählen im Sinne hatte. Man sieht, das Ganze ist schwerfällig genug. Allerdings schließt die Struktur V. 1 ordnungsmäßig ab (Mey.), so daß die Annahme einer Parenthese (Bleek S. 126. Hofm. Weiss. u. Erf. II, 201) oder einer Wiederaufnahme der ersten *εἰδώς* durch das zweite V. 3 (Ebrard Kritik S. 625, de W. — anders Brckr. — Hgstb.) nicht Statt hat; aber nur grammatisch schließt sie ab, nicht dem eigentlichen Gedanken

Digitized by Google

nach (Brckr.). Denn das Ziel, das der Evangelist gleich beim Beginn vor Augen und im Sinne hat, ist die Liebe Jesu, wie sie sich in der That der Herablassung, welche er berichten will, manifestirt hat. Darauf also will er hinaus; aber *ἀγαπήσας* u. s. w. leitet ihn vom Pfad ab, so daß er seinen Satz grammatisch früher schließt, als er sachlich ihn zu führen hatte. Nun bezeichnet *ἠγάπησεν* allerdings nicht Liebesbeweisung, sondern Liebesgesinnung, aber eben diejenige, welche Jesus sofort bewies. Von solcher Liebesgesinnung sagt der Evangelist, daß wie sie Jesus immer gehegt, so er sie bis zum Ende bewahrte. *Ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους* (mit eigenthümlichem Schreibfehler ℵ: *Ἰουδαίους*) heißt es: und mit diesen beiden Worten ist das Charakteristische dieses Theiles des Evangeliums bezeichnet. *Τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ* ist aber hinzugefügt, veranlaßt durch das vorhergehende *ἵνα μεταβῇ ἐκ τοῦ κόσμου*: die er also zurücklassen sollte in der Welt. Diese nun liebte er *εἰς τέλος* „bis an's Ende:" das will daran erinnern, daß es nun zum Ende mit Jesu kommen sollte und daß es ein letzter Liebesbeweis war, den er seinen Jüngern hier gab.

Diese Aussage ist eingeleitet durch eine Zeitbestimmung: *πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα*. Die erste Frage ist die Verbindung, die zweite dann das Verständniß dieser Zeitbestimmung. Soll sie mit einem der beiden folgenden Participia verbunden werden? Mit *εἰδώς* habe ich sie früher verbunden (so auch Bäuml. Stud. u. Krit. 1846, 1 S. 397, Graf St. u. Kr. 1867 S. 741 ff. Riggb. u. A.). Müßig (de W., Lcke.), oder zu vag und unbestimmt (Mey.) wäre diese Bestimmung nicht, sondern begründet und bestimmt genug. Der Evangelist hebt gerne hervor, daß Jesus wußte was ihm bevorstand. So wäre es auch hier: er wußte was ihm widerfahren sollte, ehe es ihm widerfuhr. Der bestimmte Tag brauchte nicht bezeichnet zu sein (geg. Mey.). Bereits vor dem Passahfeste wußte Jesus, daß die Stunde seiner Verklärung im Tode gekommen sei. Das hat einen Sinn allerdings nur dann, wenn Jesus eben an dem Passahfeste ge-

Digitized by Google

storben ist (geg. Mey.; vgl. auch Wiesel. Beitr. S. 237). Zum andern würde daraus folgen, wie auch Bäuml. bemerkt, daß unter dem *δεῖπνον* V. 2 am naturgemäßesten eben das Passahmahl zu verstehen ist. Aber dennoch wird diese Erklärung nicht zu halten sein. Eine so nachdrücklich betonte (durch *δέ*) Zeitbestimmung am Anfang einer Erzählung geht am natürlichsten auf die Thatsache selbst, die berichtet werden soll; während die Beziehung auf eine Nebenbestimmung etwas Künstliches und Gezwungenes hat. Auch würde der durch *πρό* dann erforderte Gegensatz nur in *εἰς τέλος* liegen können, während dieses doch dem *ἀγαπήσας* gegenübersteht. Noch weniger aber wird jene Bestimmung mit *ἀγαπήσας* verbunden werden können, so daß das Geliebthaben vor dem Feste dem Lieben bis zu Ende gegenüberstünde (so bes. Wiesel. Syn. S. 380. Beitr. S. 236 f.). Dem steht entgegen, daß die beiden zusammengehörigen Bestimmungen *πρό* u. s. w. und *ἀγαπήσας* durch *εἰδώς* u. s. w. ganz ungehörig von einander getrennt wären. Die Stellung der Zeitbestimmung am Anfang des Satzes fordert die Verbindung mit dem Verb. fin. (so auch die Meisten, außer Mey. auch Hgstb., God.). Daraus aber, daß der Evangelist bei diesem die folgende Handlung im Sinne gehabt hat, folgt nicht (wie Ebr. Wiss. Krit. S. 624 f. meint), daß sie sich nicht auf *ἠγάπησεν*, sondern auf das beabsichtigte, aber nicht ausgesprochene Verbum, also der Sache nach auf das durch das wiederaufnehmende *εἰδώς* V. 3 eingeführte *ἐγείρεται* beziehe. Denn abgesehen davon, daß, wie wir sehen werden, *εἰδώς* V. 3 nicht wiederaufnehmend ist, muß die Zeitbestimmung, da V. 1 grammatisch abschließt, doch ihre grammatische Beziehung in diesem Satze haben, wenn auch dessen Aussage nur die Einleitung zu dem Nächstfolgenden ist. Also: Vor dem Fest des Passah aber, da Jesus wußte, daß seine Stunde gekommen sei, daß er aus dieser Welt zum Vater gehe, nachdem er die Seinen, die in der Welt, geliebt hatte, liebte er sie schließlich.

Digitized by Google

Wie ist nun aber πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα zu verstehen? Die herrschende Ansicht ist, daß dadurch die Möglichkeit, unter dem folgenden Mahl das Passahmahl zu verstehen, ausgeschlossen sei, der ganze Vorgang also nicht am Abend des 14. Nisan, sondern an einem früheren, und zwar, wie das folgende beweise, an dem des 13. Nisan stattgefunden habe. Entweder nun sieht man in diesem Mahle nicht das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern und schafft sich dadurch Raum für ein darauf folgendes Passahmahl am 14. Nisan Abend (so die ältere Harmonistik vielfach, auch Beng., unter den Neueren Krafft Chron. u. Harm. 1848 S. 125 f. u. Wichelhaus S. 157 ff.), oder da dieß unmöglich, dieses Mahl vielmehr mit seinem vorangehenden Liebesbeweis Jesu augenscheinlich als ein letztes gemeint ist, so sieht man hierin einen unzweifelhaften Beweis für die unausgleichbare Differenz des johanneischen und des synoptischen Berichts, sofern jener Jesum am Abend des 13. Nisan das letzte Mahl halten und am 14. sterben lasse, dieser dagegen Alles einen Tag später ansetze (so die Meisten). Auf diese Frage haben wir später zurückzukommen; hier handelt es sich nur um das exegetische Verständniß jener Zeitbestimmung. Da ist nun vor Allem unfraglich, daß πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα auf 12, 1 zurückblickt. Wie der Evangelist beim Beginn der evangelischen Geschichte die Tage gezählt hatte (1, 29. 35. 44, 2, 1), so zählt er sie auch hier beim Ausgang derselben. Blickt nun πρό u. s. w. auf jene früheren Bestimmungen 12, 1. 12 zurück und ist hier nicht mehr nach Tagen gezählt, so ist wohl augenscheinlich, daß eben nicht mehr Tage zu zählen waren, daß also was hier berichtet ist, nicht einen oder zwei Tage vor dem Feste geschah, sondern unmittelbar vor demselben. Dieß ist auch durch das zu πρό gesetzte δέ angedeutet, wodurch die präpositionale Bestimmung herausgehoben wird — früher hieß es: sechs Tage vor dem Passah, jetzt dagegen: vor dem Feste aber d. h. also: da nun das Fest kam, bevorstand, unmittelbar davor (vgl. Hofm. bei Lichtenstein S. 352. Hgstb. II, 348 f.).

Digitized by Google

„Das Fest" aber ist augenscheinlich nicht absichtslos hinzugesetzt. Während der Evangelist 12, 1 bloß πάσχα schreibt, weil er hier vom 14. Nisan an rückwärts rechnet, so fügt er hier absichtlich ἑορτή hinzu, gibt also damit zu erkennen, daß er nicht die πρώτη τῶν ἀζύμων meint oder mit eingerechnet haben will. Hofm. Schriftb. II, 2 S. 205 erinnert mit Recht daran, daß das Gesetz, Num. 28, 16—18, den 14. Nisan das Passah, den 15. dagegen „das Fest" nennt (ebenso Levit. 23, 5. 6; vgl. auch Keil Archäol. 2. Aufl. S. 382 u. 412). Denn wenn auch der genauere Sprachgebrauch der früheren Zeit das „Fest" als das „der ungesäuerten Brode", nicht als „Passahfest" bezeichnet, die spätere Zeit dagegen (Josephus u. das N. T.) den Unterschied von Passah und ungesäuerten Broden nicht mehr einhält, so ist doch als das „Fest" auch dann nur die eigentliche siebentägige Festzeit vom 15. Nisan an bezeichnet worden. Daran auch hier festzuhalten wird also nicht „gezwungen" (God.) oder eine „willkürliche Voraussetzung" (Mey.) oder eine „fabelhafte" Hülfe (Keim III, 462) sein. Vielmehr sowohl die Beziehung auf 12, 1, wie der Wortlaut selbst weist uns nicht auf den Abend des 13. (so fast Alle), sondern auf den des 14, den Beginn des 15. Nisan. Unmittelbar bevor das Fest und seine Feier begann, geschah das Folgende.

Was Jesus that, that er im Bewußtsein seines bevorstehenden Abschiedes, εἰδὼς nicht: „obgleich er wußte" (Hgstb.), sondern weil er wußte (Mey., God. u. s. w.). Denn eben deßwegen weil seine Stunde gekommen war, drängte es ihn seinen Jüngern in diesem Liebesbeweis ein Vorbild der Liebe zu geben, die sie üben sollten. Die Stunde ist hier wie durchweg im Evangelium der Ausdruck für das Ziel, welches sein Leben finden sollte, in Tod und Verklärung (vgl. I, 135 f. u. ö.). Bisher hieß es immer: „seine Stunde war noch nicht gekommen" (7, 30. 8, 20. 2, 4). Jetzt heißt es: seine Stunde war gekommen. Damit macht der Evangelist auf die entscheidende Bedeutung dieses Momentes und des damit beginnenden Abschnitts des Lebens Jesu aufmerksam.

Digitized by Google

Dazu steht nun die Betonung der Liebe Jesu in engem inneren Zusammenhang. Logisch stehen die beiden Partizipia *εἰδώς* und *ἀγαπήσας* einander nicht gleich; aber freilich nicht so, daß *ἀγαπήσας* zu *μεταβῇ* gehörte und mit „nachdem" aufzulösen wäre (Mey.), was einen gezwungenen und zugleich matten Gedanken ergäbe und der augenscheinlichen gegenseitigen Beziehung von *ἀγαπήσας* und *ἠγάπησεν* widerspräche; sondern nur so, daß eben wegen dieser Beziehung *ἀγαπ.* enger zu *ἠγάπ.* gehört als *εἰδώς*, so daß *εἰδώς* die Stelle des Vordersatzes vertritt, während *ἀγαπ.* einen Bestandtheil des Nachsatzes bildet. Darin liegt denn auch das *ἀπ' ἀρχῆς* oder *ἀεὶ* implicite enthalten, welches Mey. bei jener Erklärung ausdrücklich fordert. Es ist nicht bloß dem Früheren das Spätere oder Schließliche, sondern auch dem Stetigen und Ganzen das Einzelne (Hgstb.) im Liebesverhalten Jesu gegenübergestellt. Zu *ἀγαπήσας* steht *τοὺς ἰδίους* in innerer Beziehung. Eben weil sie Jesu Angehörige im besonderen Sinne waren, liebte er sie. Antitheton ad alienos, de quibus c. 12, Beng. Und dieß um so mehr, als Er die Welt verließ (*μεταβῇ ἐκ τοῦ κόσμου*), sie aber in der Welt blieben (*τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ*). Nicht sowohl „wehmuthsvoll" wird dieses *ἐν τῷ κόσμῳ* sein (Mey.), als vielmehr aus der Erinnerung an die sittlichen Verpflichtungen des Berufs hervorgegangen, welchen sie in der Welt zu erfüllen hatten und zu welchem sie Jesus rüsten wollte durch sein Vorbild. Der Ernst des Augenblicks gab dem Ganzen eine verstärkte Bedeutung. Denn dem *ἦλθεν αὐτοῦ ἡ ὥρα* am Anfang entspricht *εἰς τέλος* („zuletzt, schließlich" vgl. Luk. 18, 5) am Schlusse: es ist eine schließliche Liebesbeweisung Jesu gegen seine Jünger. Im Bewußtsein seines bevorstehenden Todes hat er sie geübt; wie ein testamentarisches Vermächtniß wollte er sie angesehen wissen. Es muß also der letzte Abend vor seinem Tode, und kann nicht der vorletzte, Mittwoch Abend gewesen sein (vgl. oben).

V. 2 beginnt nun die nähere Angabe der Liebesbeweisung Jesu; deßhalb mit *καὶ* et quidem anschließend. Man hatte sich zu Tische gesetzt (vgl. *ἐγείρεται*) und wollte eben das

Digitized by Google

Mahl beginnen: das sagt *δείπνου γινομένου*. Denn das Präs., nicht das Präter., ist mit ℵ B L, also mit ausreichender, nicht zu schwacher Bezeugung (geg. Hofm. Schriftb. II, 2 S. 207 und God.) zu lesen. Also heißt es weder: da das Mahl eingetreten, im Gange, noch vollends: da es vorüber war (Hofm. a. a. O.), sondern da es eben beginnen sollte. Daraus nun, daß *δεῖπνον* den Artikel nicht hat, folgert man, daß es nicht das Passahmahl sein könne (z. B. Wichelh. S. 158. Mey.). Aber diese Folgerung ist unberechtigt. Johannes schrieb sein Evangelium für solche, welche Kenntniß der evangelischen Geschichte hatten, wie sie der synoptische Bericht bot, und unter Voraussetzung dieses Berichts (vgl. I, 243 und Joh. Ursprung S. 155 f.). Unter dieser Voraussetzung will es gelesen und verstanden sein. Ist nun das Mahl, von dem Johannes hier redet, das letzte Mahl am Abend vor dem Tode Jesu, wissen aber die Leser von den Synoptikern her nicht anders, als daß Jesus am letzten Abend vor seinem Tode mit seinen Jüngern Passahmahl gehalten, so konnten sie auch unter dem hier erwähnten Mahle kein anderes verstehen. Sollten sie das nicht, so hätte Johannes dieses Verständniß ganz anders unmöglich machen müssen, als dieß durch die Artikellosigkeit von *δεῖπνου* geschehen ist. Dazu kommt, daß *δεῖπνον* nicht bloß überhaupt sehr oft artikellos vorkommt (z. B. *ἐπὶ δεῖπνον ἰέναι*, zu Tische gehen, vgl. Thol. z. d. St. und Hofm. bei Lichtenst. S. 353, mit Berufung auf Cyrop. 2, 3, 19), sondern hier auch speziell durch das vorhergehende *πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ π.* seine nähere Bestimmtheit erhält (Hofm. a. a. O. S. 205). Der Evangelist will nicht die Mahlzeit als Passahmahlzeit bezeichnen, sondern nur sagen, daß es Jesum drängte, als man sich bereits zu Tische gesetzt hatte und die Mahlzeit beginnen wollte, noch einmal aufzustehen und den Jüngern diesen Beweis und Vorbild der Liebe zu geben.

Die Größe der Liebe Jesu wird durch ein Doppeltes bemerklich gemacht, was im Gegensatz zu einander steht: die Herzensverfassung des Judas (V. 2) auf der einen, und das Selbstbewußtsein Jesu (V. 3) auf der anderen Seite. Da

Digitized by Google

der Teufel bereits ins Herz gegeben hatte, daß ihn Judas, Simons Sohn, der Ischariot verrieth. Auf den Teufel geht der Evangelist hier zurück, weil er aus Jesu Reden gegen die Juden den Widerspruch des Unglaubens gegen Jesus überhaupt im Teufel begründet wußte. In dem Streit Jesu mit dem Unglauben war ihm der Kampf des Sohnes Gottes mit dem Teufel offenbar geworden. So gehört vollends diese entscheidende That des Judas der Wirkung desselben an. Dieß nun ist erwähnt, um hervorzuheben, wie groß Jesu Herablassung gewesen: er hat seinen Jüngern die Füße gewaschen, obgleich bereits in der Seele des Judas der Entschluß zum Verrath wohnte. Daher auch die eigenthümliche Stellung von Ἰούδας Σ. Ἰσκ. am Ende. Denn diese Lesart (א B L u. s. w) als die auffallendste ist die richtige (geg. Go d.). Es soll betont sein, daß, wie Jesus sich mit den Seinen zu Tische setzte, bereits der zur That entschlossene Verräther sich unter diesen befand, und zwar in der Person des Judas u. s. w. Denn natürlich nicht des Teufels καρδία (so Mey.) ist gemeint, sondern die des Judas; denn von einem Herzen des Teufels kann trotz alles Anthropomorphismus der Schrift (Mey.) nicht die Rede sein (God.). Aber es soll weniger an die Person des Judas gedacht werden, als vielmehr nur erst an die Thatsache, daß im Kreise der Jünger diese Eingebung schon geschehen war. Daher die eigenthümliche Ausdrucksweise: τοῦ διαβ. ἤδη βεβλ. u. s. w.

Dieß nun ist der eine Kontrast. Der andere ist der, daß Jesus trotz seines Bewußtseins, zu göttlicher Stellung erhoben zu sein, solch demüthigen Dienst an seinen Jüngern verrichtete. Conscientia gloriae et officium servile pedilavii mire concurrunt, Beng. Es ist dem Haß die Liebe, der Hoheit die Niedrigkeit der Dienstleistung entgegengestellt. „Während ein Claudius jubelt, daß so etwas Großes nie in eines Menschen Herz gekommen, bekennt jedoch Weiße, „„an solchen Demuthsbezeigungen sich nicht erbauen zu können““ (II, 272)“ (Thol. z. d. St. vgl. Claud. 6. Th. 7. Brief an Andres).

V. 3. Jesus weiß, daß ihm Alles in die Hand gegeben

Digitized by Google

ist: das will sagen, daß er eine absolute Stellung gegenüber der Welt einnimmt. Je nach dem Verhältniß, in das sie zu ihm tritt, entscheidet sich ihr Geschick. Das galt stets, vollendet sich aber jetzt. Die Vollendung seiner universellen Stellung ist das Erste, die Vollendung seiner selbst in der Gemeinschaft mit dem Vater ist das Andere. Denn wie er von einem Sein bei Gott hergekommen, so soll er nun zu demselben wieder zurückkehren. Zwischen diesen beiden Angelpunkten bewegt sich die gesammte Aussage des joh. Evangeliums von Christus. Denn das hieß nichts anderes, als: er ist der Sohn Gottes. Durch sein Ausgehen von Gott ist er es begründender Weise; in seiner Rückkehr zu Gott ist er als solcher vollendet. In diesen beiden Sätzen lag alle apostolische Erkenntniß von Christo beschlossen. Den Realbeweis aber für seinen Ausgang hatten die Apostel im Hingang, für seine Niederfahrt in der Himmelfahrt. Nimmt er sein Sein bei Gott wieder ein, so versteht sich von selbst, daß als Gott bei Gott.

V. 4. Mit dem in dieser Bemerkung des Evangelisten enthaltenen Kontrast ist nur die wesentliche Bedeutung der Handlung angegeben. Ein besonderer Anlaß (etwa Luk. 22, 24 ff., so Ebr., Hgstb., God.) ist damit weder angezeigt noch ausgeschlossen. Aber gefordert scheint ein solcher allerdings dadurch zu werden, daß Jesus sich vom Tisch erhebt (ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου), an dem er sich mit seinen Jüngern bereits niedergelassen. Zu den Worten von Jesu göttlicher Hoheit V. 3 würde dann am besten passen, wenn dieser Anlaß in einer fleischlichen Selbsterhebung der Jünger lag. Das Waschen der Füße war nicht Vorschrift wie das der Hände, aber Sitte gegen die Gäste (vgl. Gen. 18, 4. 19, 2. Luk. 7, 44). Daß es hier nicht stattgefunden hatte, ist unfraglich; denn sonst wäre die Wiederholung von Seiten Jesu wunderlich gewesen. Aber hier sind auch Jesus und seine Jünger nicht im gewöhnlichen Sinne Gäste des Hausherrn, sondern bilden eine besondere Familiengemeinschaft, die ihr besonderes Mahl hält und nach der synoptischen Er-

Digitized by Google

zählung nur eine Lokalität in diesem Hause sich erbeten haben. Die nöthige Vorrichtung zum Waschen war vorhanden, schon um des Händewaschens willen. Die Füße hatte man nicht gewaschen. Da steht Jesus auf dieß zu verrichten.

Im Gegensatz zu dem Vorhergehenden will V. 4 durch die Ausführlichkeit der Darstellung hervorheben, wie sich Jesus auch in der äußeren Erscheinung, wie in seinem Thun ganz als ein Knecht dargestellt habe. Er legte seine Kleider ab, die ihm hätten hinderlich sein können bei dem Geschäfte; es ist jedenfalls nur vom Oberkleide zu verstehen; und nahm ein Leintuch, einen leinenen Schurz, den Habitus der Knechte, vgl. Luk. 17, 8; und umgürtete sich selbst.

V. 5 fährt fort eines nach dem andern zu nennen, was Jesus zu diesem Dienstgeschäft Gehöriges gethan. Man fühlt der Aufzählung die Spannung ab, in welcher die Jünger sich befanden (vgl. Beng. zu εἶτα: non dubium est quin valde exspectarint discipuli, quid pararet). Er thut Wasser in das Becken, welches zum Behuf der Waschung da war, und fing an — das Ungewöhnliche und Spannende hervorzuheben; rarum Johanni verbum, Beng. — zu waschen die Füße der Jünger und zu trocknen mit dem Leintuche, mit dem er umgürtet war. Nihil ministerii omittit, Grot.

V. 6. Daß er bei Petrus begonnen (Aug. u. s. w., Bg. Cr., Hgstb., ich früher), ist nach der ganzen Darstellung unwahrscheinlich. Ἔρχ. οὖν lautet doch so, als ob Jesus nicht zuerst, sondern erst im Verlaufe an ihn gekommen. Non plane ante omnes, sed tamen in primis ad Petrum venisse videtur, Beng. Die vorschnelle Art, welche aber in dem lebhaften Gefühl für die Erhabenheit des Herrn ruht, wie sich dieses in dem vorangestellten κύριε und dem σύ neben μου äußert, haben wir schon früher (I, 90) erkannt.

V. 7. Den von Petrus in σύ μου hervorgehobenen Gegensatz nimmt Jesus auf in der Gegenüberstellung von ἐγώ und σύ. Den Sinn Jesu verstehe Petrus nicht, der nur das Aeußere der Handlung ins Auge fasse; nachher

Digitized by Google

nämlich, wenn sie ihm Jesus deuten werde, nicht wenn er die apostolische Erleuchtung empfangen werde (Thol., Hgstb. u. A.), werde er sie verstehen. Aber Petrus ist nur vom Moment beherrscht; er sieht nur den Gegensatz zwischen Christus und ihm: daher *οὐ μὴ νίψῃς μου τοὺς πόδας εἰς τὸν αἰῶνα*.

V. 8. Mit aller Entschiedenheit weigert er sich dessen. Aber diese Weigerung ruht nur in jener entschiedenen Anerkennung des Herrn, um welcher willen er alles Andre aufgegeben, um sein Leben nur an das Jesu zu ketten (I, 92). Von dieser Seite aus überwindet daher Jesus seinen Widerspruch. *Οὐκ ἔχεις μέρος μετ' ἐμοῦ* ist ein Wort, welches geeignet war für einen, der dachte und redete, was wir Matth. 19, 27 lesen, wie auch das folgende Wort V. 9 seiner Art nur angemessen ist. Sollte nun Jesu Wort V. 8 eine Drohung sein, welche er der Weigerung des Petrus „entgegensetzt" (Mey.)? Ging doch Petri Verhalten nur aus Ehrfurcht gegen den Herrn hervor, nur daß ihm das Verständniß dessen fehlte, was Jesus wollte. Auch sagt Jesus nicht, wenn du dich weigerst od. dergl., sondern: wenn ich dich nicht wasche. Denn daran ist das *μέρος* mit Jesu geknüpft. Nicht das Verhältniß persönlicher Freundschaft ist damit gemeint; nicht „Theil an mir" heißt es, sondern die Gemeinschaft des Looses mit einem Anderen bezeichnet dieser Ausdruck nach Matth. 24, 51. Luk. 12, 46 vgl. Deut. 14, 27. 18, 1. Worin er aber Gemeinschaft mit Jesus haben soll — sollte das die Gesinnung der Demuth sein (de W.)? Petrus kann an nichts Anderes denken als an das wesentliche Heilsgut, das Jesus ist und gibt, nämlich die *ζωὴ αἰώνιος*. An dieser Theil und Erbe mit Jesu zu haben, in der Lebensgemeinschaft mit Jesu zu stehen — wie kann das von der Handlung des Waschens abhängen? Die äußere Handlung kann es nicht thun, sondern die Bedeutung derselben: „Wenn dir nicht widerfährt, was mein Waschen bedeutet." Jesus liebt es vom Nächsten und Aeußerlichen in rascher Anwendung auf das Höhere und Innerliche überzugehen. Wie ihm bei der Samariterin das

Digitized by Google

Wasser zum Bild des Geistes wird, so wird ihm hier die Handlung des Waschens, welche seinen Jüngern zunächst ein Vorbild der Demuth sein soll, zum Bild der geistlichen Reinigung, welche er verleiht und welche die Bedingung des Heils ist. Dieß ist es, woran er Petrus erinnert. Petrus hat keinen Grund sich diesen äußeren Dienst nicht gefallen zu lassen, da er sich doch den höheren innerlichen Dienst der Reinigung gefallen lassen muß. Durch diese Wendung, welche Jesus seiner Handlung gibt, ist es wohl veranlaßt, daß er hier nicht bloß vom Waschen der Füße redet, sondern *νίψω σε* sagt (vgl. Hofm. Schriftb. II. 2 S. 323). Denn gleichbedeutend ist beides nicht und gleichgültig ist der Unterschied auch nicht (geg. Mey.). Es ist die Reinigung gemeint, welche man in der Gemeinschaft Jesu Christi erfährt, wie er nachher sagt: *ὑμεῖς καθαροί ἐστε*. Nicht im Sinne der Heiligung, wie Mey. aus ungehöriger Beziehung von V. 12 ff. folgert, sondern in Uebereinstimmung mit dem sonstigen Schriftsprachgebrauch, der Sündenvergebung (bes. Hgstb. mit Berufung auf Ps. 51, 4).

V. 9. Dieß Waschen begehrt Petrus freilich, ebenso leidenschaftlich wie er vorher das Waschen seiner Füße abgewehrt. Denn er weiß wie sehr er es braucht, vgl. Luk. 5, 8. Nicht die Füße nur, auch die Hände und das Haupt — soweit er nur von Kleidern unbedeckt ist — begehrt er gewaschen, wenn dieß so heilsam ist. Er meint es nicht blos bildlich (Bg. Er.), sondern eigentlich. Das ist aber nicht rohe und unangemessene (ders.) Rede, da Petrus die äußere Handlung eben als Symbol und Unterpfand eines geistigen Gutes verstand.

V. 10. Jesus belehrt ihn, er habe das nicht nöthig; er sei rein, nämlich um der Gemeinschaft Jesu willen (15, 3); nur von den Sünden des täglichen Wandels sich zu reinigen sei ihm noth. Wie, wer aus dem Bade steigt, nur sich die Füße zu waschen braucht, weil diese unrein werden, so braucht, wer einmal durch Jesus gereinigt worden, nur soweit sich stets zu reinigen, als er sich auf dem Wege des täglichen Wandels

Digitized by Google

immer wieder verunreinigt. An die Taufe bei λελουμένος zu denken (so vielfach von jeher, auch Hgstb., God. u. A.) ist grundlos. Die Rede ist nur eine Vergleichung mit dem Bade. Es heißt nun nicht: er hat nicht Noth gereinigt zu werden, sondern νίψασθαι im Med.: sich zu reinigen, so daß also von der Reinigung, die man selbst vorzunehmen hat, nicht von dem was hier Jesus thut, oder was sein Thun bedeutet, die Rede ist. Es wird aber die gewöhnliche Lesart: ἢ τοὺς πόδας νίψασθαι (A u. s. w.) oder besser εἰ μὴ τ. π. ν. (B C K L) die richtige, und die Weglassung dieser Ausnahme im Sinait. (so Tischb. VIII) ein Versehen oder eine willkürliche Korrektur sein, veranlaßt durch das folgende καθαρὸς ὅλος. Denn der Zug ist zu eigenthümlich, als daß darin eine Einfügung gesehen werden könnte. Was nun Jesus so eben als allgemeinen Satz ausgesprochen, wendet er mit καὶ ὑμεῖς καθ. ἐστε auf die Jünger an. Sie sind rein, nicht im Sinne der sittlichen Reinheit (Mey.), sondern im Sinne der Rechtfertigung. Aber er kann nicht an diesen Heilsstand der Jünger denken, ohne der traurigen Ausnahme mit schmerzlicher Wehmuth zu gedenken. Nicht alle — das ist ebenso schmerzlich wie ernst geredet. Er kann und will davon nicht weiter sprechen. Gerade diese Kürze des Schmerzes macht seinen Ausdruck um so ergreifender.

V. 11. Der Evangelist bemerkt noch ausdrücklich, daß Jesus den, der ihn überlieferte, wohl kannte und aus solchem Bewußtsein heraus so redete. Er wußte nicht bloß, was er thun wollte (6, 6), sondern auch was er leiden sollte. Bewußt und frei ging er dem entgegen, was ihm bevorstand.

Die von Baur entdeckte antipetrinische Tendenz des Johannesevangeliums (auch noch von Hilgf. in s. Einl. festgehalten) hat man auch in dieser Erzählung gefunden (z. B. noch Strauß L. J. 1864 S. 423). Aber was hier von Petrus erzählt wird, gereicht ihm vielmehr zur Ehre als zur Unehre. Denn auch was er Ungeschicktes redet, hatte nur im Eifer für die Ehre des Herrn und in seinem Verlangen nach der Gemeinschaft mit ihm seinen Grund. Dieß gab Jesu

Digitized by Google

Anlaß zu einer Wendung der Rede, welche nicht die Ausdeutung seines vorbildlichen Thuns, sondern eine Abschweifung davon war. Denn nicht auf Sündenvergebung oder Reinigung von Sünden bezieht sich Jesu vorbildliches Thun (so ich früher, auch Stier V, 121); sondern dazu geht Jesus nur im Gespräch mit Petrus fort, während sein Thun selbst von der Demuth der Liebe gemeint war, welche er den Jüngern damit ans Herz legen wollte (vgl. Hofm. a. a. O. S. 323 f.).

13, 12—20. Das Vorbild der demüthigen Liebe.

Das, was er gethan, heißt Jesus seine Jünger nun zum Vorbild nehmen. Nicht das, wovon er zu Petrus geredet, also die Reinigung von Sünden, sondern den Dienst, den er ihnen allen geleistet, stellt er ihnen als Vorbild hin. Was er bei Luk. 22, 26 mit den Worten sagt: *γινέσθω — ὁ ἡγούμενος ὡς ὁ διακονῶν*, oder ein anderes Mal ähnlich *ὃς ἐὰν θέλῃ ἐν ὑμῖν μέγας γενέσθαι, ἔσται ὑμῶν διάκονος* Matth. 20, 26, das ist hier in diese Handlung gekleidet.

V. 12. Deßhalb fragt er sie, ob sie sein Thun auch verstehen. **V. 13.** Sie nennen ihn: der Lehrer und der Herr, im Nomin. tit.; denn sie sind seine *μαθηταί* und *δοῦλοι* (V. 16); „dem Lehrer glaubt, dem Herrn gehorcht man" (Stier V, S. 120). Jesus erkennt das an im Bewußtsein, daß er im vollsten Sinne ist, was diese Namen besagen.

V. 14. Wenn nun ich — *ἐγώ* mit Nachdruck — eure Füße gewaschen, der Herr und Meister, so sollt auch ihr einander die Füße waschen.

V. 15. Denn ein Vorbild habe ich euch gegeben, damit, wie ich euch gethan habe, auch ihr thuet. Es versteht sich von selbst, daß der Herr nicht von der äußeren Handlung spricht, sondern von dem, was sie bedeutet. Nicht eine äußere Ceremonie, vollends eine sakramentliche, will Jesus hier einsetzen — wie man es seit dem 4. Jahrh. in der Kirche gefaßt und wie es Böhmer Stud. u. Krit. 1850, 4 S. 829 ff. erneuert hat —, sondern ein Vorbild hat er seinen Jüngern

Digitized by Google

gegeben, welches auf die Gesinnung geht; nur daß er seine Ermahnung in die Form einer äußeren symbolischen Handlung kleidete, wie sie durch die zufälligen Umstände gerade nahe gelegt war. Die Gesinnung aber, welche er fordert, ist die des demüthigen Liebesdienstes. Darauf allein bezieht sich Jesu vorbildliches Thun, nicht auf die Reinigung, von welcher er zu Petrus redet, denn das Waschen, welches Jesus hier übt, und das Waschen, in welchem ein Jeder sich von den Sünden seines täglichen Wandels reinigen soll, ist zweierlei (vgl. oben).

V. 16. Für jenen Dienst nun der demüthigen Liebe sollen sie sich nicht für zu gut achten. **V. 17.** Folgen sie aber solchem Vorbild, das er ihnen nun gedeutet, so sind sie selig. Denn dann leisten sie die Gesinnung, wie sie Gliedern des Himmelreiches zukommt.

V. 18. Aber eben da tritt ihm schmerzlich vor die Seele, daß dieß nicht von Allen gilt — *λέγω* bezieht sich selbstverständlich auf *μακάριοί ἐστε* —. Denn er kennt sie. *Ἐγώ* — ohne *γάρ*, mit B C D L geg. ℵ A K, was augenscheinlich Zusatz ist — mit Selbstgefühl: **ego dominus, tametsi vos nescitis**, Beng. Wenn er auch den Judas mit erwählt hat, so hat er nicht etwa unwissend den Verräther miterwählt, so daß sein *οἶδα τίνας* (ℵ B C L gegen *οὕς* A D) *ἐξελ.* dadurch hinfällig würde; sondern im Dienst der göttlichen Bestimmung hat er es gethan. So ist die Beziehung des *ἀλλά* auf das vorhergehende *οἶδα* zu fassen, so daß also *ἐξελ.* dazu zu ergänzen ist (Mey.). „Unjohanneisch" (Brckr.) ist das nicht. Denn Jesus sagt damit nichts anderes, als daß er mit seiner Erwählung auch des Judas nur den Willen des Vaters vollzogen, wie er in jenem Vorbild und im entsprechenden Schriftwort sich kundgab. Die Schrift, welche erfüllt werden sollte, ist Ps. 41, 10. Allerdings wird es David sein (geg. Mey. u. Hgstb.s, „der leidende Gerechte"), welcher aus Anlaß der Verschwörung Absaloms hier über den ihn umgebenden Verrath klagt, und in den Worten des 10. V. speziell

Digitized by Google

den Verräther Ahitophel im Sinne hat (vgl. Del. Pss. z. d. St.). Mit David mußte auch Ahitophel sein Gegenbild finden. Denn was dieser für David war, ist Judas für Jesus (vgl. Hofm. Weiss. 2, 122). „Selbst der Mann meiner Freundschaft, auf den ich vertraute, der mein Brod aß, erhebt wider mich die Ferse" — diese Worte des Psalmisten sind in freier Abweichung vom Grundtext und von der LXX, aber in gleichem Sinn hier wiedergegeben. „Das Brodessen" ist nicht Ausdruck für Erweisung von Wohlthat, sondern die Tischgenossenschaft ist Ausdruck der Vertraulichkeit; das Erheben der Ferse aber soll nicht Hinterlist bezeichnen, sondern das Ausholen zu dem Fußtritt schildern, welcher den Andern stürzen soll. Judas hat sich dazu in Gedanken schon angeschickt gegen den, von welchem er solche Liebe erfahren.

V. 19. Solches sollten die Jünger im Voraus wissen — *ἀπάρτι* von jetzt an, im Unterschied von früher — um in ihrem Glauben an Jesus nicht nachher erschüttert zu werden. *Ὅτι ἐγώ εἰμι*: das ist der Inhalt des Glaubens. Es ist ebenso umfassend gemeint wie 8, 24 (gegen Stier u. A.): er ist es, um den es sich handelt. Sie sollen sich durch das, was geschehen wird, nicht irre an seiner Person machen lassen, so daß sie etwa glaubten, den, welchen sie meinten, anderswo suchen zu müssen. Vielmehr soll sie diese Vorhersagung um so gewisser machen.

V. 20 kehrt von der vorhergehenden Abschweifung zum früheren Thema zurück. Diesen Einen also wolle er ausgenommen haben von der Seligpreisung. Ihnen aber gelte sie, wenn sie seinem Beispiel folgend einander in solcher Liebe dienen, wie er ihnen ein Vorbild gegeben. In denen nun, welche Jesus zur Erweisung solcher Liebesdienste etwa schickt, kommt er selbst, ja Gott zu uns. Es ist ein jenem bekannten verwandter Gedanke, daß wir ihm thun, was wir solchen Bedürftigen thun. Man hat sich die Vergleichung von Matth. 10, 40 nur zur Verwirrung des hier obwaltenden Gedankens dienen lassen. Denn dort ist von der Aussendung der Jünger

Digitized by Google

die Rede. Dem Gedankenkreis unsrer Stelle ist dieß aber fremd. Denn wir haben kein Recht die bestimmte Begrenzung desselben, welche durch V. 14 f. gegeben ist, zu verlassen, und z. B. wie man gewöhnlich erklärt, eine Aussage über die Autorität der Apostel (Beng. u. A.) oder eine Ermuthigung in Betreff ihrer künftigen Wirksamkeit (Mey.) od. ähnl. zu finden. Denn in der Ergänzung Meyers: „zur Förderung und Festigung eurer Glaubenstreue, welche trotz des Verraths aus eurer Mitte nicht wanken darf, sage ich euch, daß ihr getrost eurem Berufe als meine Gesandten (20, 21) entgegengehen könnt", vermag ich keine rechte Logik zu finden. Jesus redet ja auch nicht von der Sendung der Apostel, sondern von der Aufnahme derer, die er etwa sendet. Darum kann er auch nicht sagen wollen, daß sie ihn der Welt vorstellen sollen, wie er ihr den Vater vorgestellt habe (God.). Von dem Allen ist nicht die Rede. In ἄν τινα aber eine Einschränkung auf diejenigen Apostel zu finden, welche er in Wahrheit sende (God.) ist vollends unmöglich. Es müßte zum Mindesten ein ἐγώ dabei stehen.

Der Bericht des Johannes hat sich die Anklage willkürlichster Aenderung der Geschichte gefallen lassen müssen (bes. Keim III, 289), und vor Allem ist es die „unmögliche Fußwaschung", gegen welche jene Anklage sich richtet. Aber warum sie unmöglich sein soll, ist nicht abzusehen, da zum Beginn eines Essens eine Fußwaschung nicht so ungewohnt war, daß sie auch nur für unwahrscheinlich, geschweige denn für „unmöglich" gelten könnte. Denn auch daß diese Fußwaschung nicht zum Beginn der Mahlzeit, sondern „mitten drin" (Keim a. a. O. Anm.) gewesen sei, steht nicht da. Daß wir in ihr aber „nur die Nachbildung der Fußwaschung und Trocknung Marias" zu sehen haben (Keim a. a. O.), wird ein unglücklicher Einfall heißen dürfen, da hier und dort Alles verschieden ist: hier Wasser dort Salbe, hier Leintuch dort Haare u. s. w. Allerdings berührt sich die Handlung hier und die mit ihr verbundene Ermahnung mit Luk. 22, 26: ὁ μείζων ἐν ὑμῖν γενέσθω ὡς ὁ νεώτερος, καὶ ὁ ἡγούμε-

Digitized by Google

νος ὡς ὁ διακονῶν. Aber daraus zu folgern, jene sei nur aus diesem Worte „herausgebildet" (Keim wie Strauß, Baur, Scholt.), ist um so unberechtigter, als in diesem Falle den folgenden Worten des Lukas nach: τίς γὰρ μείζων, ὁ ἀνακείμενος ἢ ὁ διακονῶν; οὐχὶ ὁ ἀνακείμενος; V. 27 nicht die Dienstleistung des Fußwaschens, sondern des Bedienens zu Tisch gewählt wäre. Wie geläufig es aber Jesu ist einen Gedanken in eine symbolische Handlung zu kleiden, zeigt besonders das Johannesevangelium. Um so weniger kann von einer Ueberschüttung der Jünger mit heil. Symbolen hier am Schluß die Rede sein (geg. Keim a. a. O. Anm.). Am letzten Abend zielt Jesu Wort vor Allem auf die Liebe; und zwar ist es zunächst die Demuth der dienenden Liebe, welche Jesus mit dieser Handlung und ihren begleitenden Worten seinen Jüngern in die Seele senken will. Geht aber die Handlung hierauf, so hat es keinen Sinn zu sagen, sie trete „in gewissem Sinn an die Stelle der synoptischen Erzählung des Abendmahls" (Hilgf. Einl. S. 111), da Fußwaschung und Abendmahl in ihrer Bedeutung zu weit auseinanderliegen, als daß in irgend einem Sinn eine Stellvertretung stattfinden könnte.

13, 21—30. Die entschlossene Liebe gegenüber dem Hasse.

Daß dieser Abschnitt nicht vollständige Erzählung sein soll, ist leicht zu erkennen. Es gilt daher, den Gesichtspunkt zu finden, unter dem der Bericht betrachtet sein will. Von einer Liebeserweisung kommt Jesus her. Bei der Handlung selbst (V. 10), wie bei der sich anschließenden Unterweisung (V. 18) hatte sich ihm der Gegensatz dessen, der seine Liebe mit Haß erwiderte, unwillkürlich aufgedrängt. Diese Empfindung hatte zurücktreten müssen gegen das, was ihm zunächst zu thun und zu reden in diesem Augenblick oblag. Nun aber tritt sie hervor, weil sie nun in den Dienst der fortschreitenden Aufgabe Jesu gegenüber seinen Jüngern treten kann. Zu diesem Behuf geht Jesu Gedanke an den Verräther

Digitized by Google

aus der Passivität der Empfindung in die Aktivität des Willens über und wirkt bestimmend auf den Fortgang der Geschichte ein. Von hier aus muß das Verständniß dieses Berichts gewonnen werden.

V. 21. Das Erste ist, daß Jesus von der Anwesenheit des Verräthers und dem Gedanken an den Verrath bestimmt erscheint. Er ward heftig bewegt in seinem Innern: τῷ πνεύματι wie 11, 33. Seine Empfindung spricht sich aus in dem Worte ἀ. ἀ. λ. ὑ. u. s. w. Nicht sowohl Ankündigung des Verräthers will dieß sein, wiewohl es eine solche ist, als vielmehr Aeußerung des schmerzlich bewegten Gemüthes. Dieß Wort ist für die Jünger aber ebenso erschreckend als unverständlich. Denn verstanden sie, wie wir wissen, Jesu Todesankündigungen nicht, wie viel weniger ein solches Wort (vgl. I. S. 115 f.).

V. 22. Was Wunder, daß sie in Verlegenheit gerathen. Wenn sie daher einander fragend anblicken, so ist das nicht aus Mißtrauen geschehen (Brckr.), und ist dieß nicht viel wahrscheinlicher zu finden als jene vermeintliche Unwahrscheinlichkeit bei Matth. 26, 21 f., daß ein Jeder fragte, ob er es sei (de W.). Denn eben weil sie Jesu Wort nicht zu verstehen vermochten, hat Jeder nur ebenso an den Andern gedacht, als er an sich dachte. Wie also Jeder den Andern fragend ansah, so auch Jeder den Herrn, ob er es sei. In der Frage nach dem Wer liegt zugleich die nach dem Was. Wie sie Jesu Wort vom Tode soweit verstehen, daß sie traurig werden, so dieses soweit, daß sie bestürzt werden. Von einem Leid, das Jesu widerfahren soll durch einen von ihnen, mögen sie vielleicht etwas geahnt haben.

Während die Andern nun in Verwirrung und Bestürzung sind, ist es Petrus, der sich davon wenigstens soweit frei macht, daß er fragt; er muß es wissen (vgl. I. S. 91).

V. 23. Johannes lag an der Brust Jesu d. h. Jesu zur Rechten, so daß er sein Haupt nur zurückzubeugen brauchte, um in vertrauter Nähe Jesu zu sein. Denn daß wir unter dem Jünger, den Jesus lieb hatte, Johannes zu verstehen

Digitized by Google

haben, ist keine Frage; vgl. I, 66 f. 95 ff., u. Joh. Ursprung S. 145 ff., wo auch das Nöthige gegen den Vorwurf des „widerlichen Selbstruhms" und der Eitelkeit (Keim I, 157, 158) gesagt ist. Er stand im innigsten persönlichen Verhältniß zur Person Jesu (I, 97). Atque hic, bemerkt Beng., instante passione prima eximia amoris significatio data est Johanni, per revelationem arcani.

V. 24. An diesen wendet sich Petrus. *Εἰπέ, τίς ἐστιν περὶ οὗ λέγει*: fragt ihn Petrus. Denn so wird mit B C L u. s. w. zu lesen sein, ohne das vorhergehende *πυθέσθαι τίς ἂν εἴη περὶ οὗ ἔλεγεν* bei א. Er soll es ihm sofort sagen. Es ist charakteristisch für Petrus, daß er ohne Weiteres von der Voraussetzung ausgeht, daß es Johannes wisse, ohne zu fragen, ob sie begründet sei. Daß dieß aber ein in antipetrinischem Interesse erdichteter Zug sein soll, ist wie der ganze Antipetrinismus des 4. Evangeliums ein grundloser Einfall (geg. Baur S. 320 ff. Hilgf Evv. S. 335. Strauß L. J. 1864 S. 420. Späth in Hilgf Ztschr. 1868 S. 182 f.).

V. 25. Man hat mit Recht von jeher die Anschaulichkeit der Erzählung gerühmt. Jesu zur Rechten liegend brauchte der Jünger ihm nur seinen Kopf auf die Brust fallen zu lassen, um sich ihm zu nähern.

V. 26. Jesus gibt dem Fragenden den Verräther damit zu erkennen, daß er ihm den Bissen, den er eben in der Hand hatte, — doch wohl vom Brod, nicht vom Fleisch — in die dastehende Brühe getaucht (es ist an die Chasoreth, die Essigbrühe des Passahmahls zu denken) darreicht. Ob Jesus laut oder leise (so gewöhnlich, und nicht unwahrscheinlich) geantwortet V. 26, ist dem Texte nicht zu entnehmen, macht auch für das Verstehen der Jünger keinen Unterschied. Man hat die johanneische Darstellung individueller gefunden als die Bezeichnung bei Matth. 26, 23 (z. B. de W.) und auf Grund dessen theils größere Ursprünglichkeit, theils spätere Ausbildung der johanneischen Relation behauptet. Aber nur mit Verkennung des Unterschieds beider Worte Jesu. Die Bezeichnung bei Matthäus ist so gehalten, daß die Jünger nicht

Digitized by Google

wissen konnten, ob sie wesentlich etwas Anderes sagen wolle als die angeführte Psalmstelle, nur das Verhältniß der Vertrautheit gesteigert ausdrückend (vgl. Langen Die letzten Lebenstage Jesu S. 162 Anm.). Nur Judas verstand das Wort: darum fragte er. Bestimmter aber ist die Bezeichnung, welche Jesus dem Johannes gab, und welche sofort auf jene folgte. Aber nicht bloß um Johannes einen Bescheid zu geben, sondern auch um Judas zur Entscheidung zu drängen, that Jesus was er that. In dieser geschichtlichen Bedeutung der Handlung liegt das tragisch Feierliche, was Mey. mit Recht in den Schlußworten von V. 26 gefunden. Eine völlige Verkennung aber dessen, was sowohl Jesus mit seinem Thun, als was der Evangelist mit seinem Bericht wollte, ist es, von einer „lieblosen Brodreichung" zu reden (Keim III, 292). Die vorliegende Erzählung will vielmehr hervorheben, wie Jesus selbst es gewesen ist, der den Verräther bestimmte, sein Vorhaben jetzt auszuführen. Nicht bloß bewußt, sondern auch mit entschlossenem Willen ging Jesus dem Tode entgegen. Dieß Moment herrscht hier, bei den Andern die Klage vor.

V. 27. Und wie nun Jesus den Bissen dem Judas darreicht: da ist für diesen der Augenblick der letzten Entscheidung gekommen. Den Gedanken des Verraths hatte ihm der Satan zwar bereits eingegeben (V. 2); aber noch konnte er ihn abweisen. **Quam prope h. l. Judas a Jesu abfuit!** Beng. Jesus und der Satan stehen gleichsam zur Wahl vor seiner Seele. Er nimmt den Bissen, ob er wohl wußte, was er zu bedeuten habe, — *τότε εἰσῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ σατανᾶς.* Es ist nicht mehr ein ihm fremder Gedanke; es ist sein eigener geworden, und damit ist er selbst die Stätte Satans im Kreise der Jünger geworden. Es ist eine großartig tragische Kraft in dieser einfachen Erzählung. Darum verbietet sie uns auch, den Ernst der Worte durch Umdeutung aus vermeintlicher Bildlichkeit irgendwie abzuschwächen. „Zu dem Gedanken, daß der Evangelist dem Bissen eine gleichsam magische Kraft zugeschrieben habe", können die Worte nicht „ver-

Digitized by Google

anlassen" (geg. de W.); denn es versteht sich von selbst, daß der Vorgang ethisch vermittelt gedacht werden soll. Post offulam, non cum offula, bemerkt Beng., εἰςῆλθεν u. s. w. Gerade daß Jesus dem Judas so unmittelbar nahe tritt, mußte, wenn es vergeblich war, dazu dienen diesen unwiederbringlich zu verstocken. Dieß ist das sittliche Gesetz bei jeder Gnadenanerbietung. Judas ist mit dieser seiner inneren Entscheidung ein Besessener Satans im moralischen Sinn und damit das Kind des Verderbens geworden.

Und nun treibt ihn Jesus selbst alsbald auszuführen, wozu er jetzt entschlossen ist, und zwar τάχιον: schneller also, als er eigentlich vorhatte. Nicht weil ihm der Verräther störend ist (Lücke, Bg. Cr.), sondern weil er weiß, daß nachdem Judas einmal vom Teufel besessen und damit Alles für immer entschieden ist, für ihn nunmehr auch die Stunde des Leidens zur Verklärung gekommen sei. Nicht wann sie wollen, sondern wann er will, müssen die, welche ihn verderben wollen, ihren Willen ausführen. Bestimmend, also auffordernd im eigentlichsten Sinne ist Jesu Wort ποίησον. Selbst da Satan wider ihn streitet und er sich ihm untergibt, ist ihm jener noch unterthan.

Eine „äußerste Beschimpfung" des Judas ist diese „Wegweisung" nicht (geg. Keim III, 292); denn erstens ist es keine „Wegweisung", und zum andern verstehen ja die Jünger gar nicht, was die Aufforderung bedeute.

V. 28 hebt dieß ausdrücklich hervor. Wie sie Jesu Rede überhaupt nicht recht hatten verstehen können, so auch dieß Wort an Judas nicht. Auch Joh. (gegen Beng., Hgstb., God., Stier V, 134) wird nicht auszunehmen sein, wenn es heißt οὐδεὶς ἔγνω. Denn wenn er auch das Wort vom Verrath wirklich im eigentlichen Sinne genommen hätte, so hat er doch jetzt in dieser Stunde nicht an die Möglichkeit eines solchen denken können.

V. 29. So suchen sie sich das Wort zu erklären, so gut es gehen wollte. Die Meinung, daß er so plötzlich in der

Digitized by Google

Nacht den von eigenthümlich wehmüthiger Stimmung beherrschten Kreis verlasse, um schnell noch auf das Fest einzukaufen, hat einen Sinn nur dann, wenn nicht noch fast ein ganzer Tag freie Zeit dafür war (vgl. Wiesel. S. 366. 381. Thol. Hgstb. Stier V, 134 gegen Mey., Bleek Beitr. S. 129 f. God. u. A.), sondern der alleräußerste Augenblick zur Besorgung der noch nöthigen Bedürfnisse. Denn daß noch gar nichts für das Fest eingekauft gewesen (Mey.), liegt nicht in der Stelle. Die Nacht vor dem Fest, von welcher Bleek S. 130 Anm. erwähnt, daß die weniger strenge Schule Hillels in ihr das Arbeiten erlaubt habe, ist nicht die vom 13.—14. Nis., sondern die folgende. Wie könnte es auch jene sein, da selbst am Vormittag des 14. Nis. nur Manche glaubten das Arbeiten bereits vermeiden müssen (a. a. O.)? Mit Recht hat Wiesel. S. 366 auch an Exod. 12, 16 erinnert, wonach für den ersten Passahfesttag erlaubt ist, was für den gewöhnlichen Sabbath verboten Exod. 16, 23. Num. 15, 32. So ist es auch mit der andern Möglichkeit, ob Judas vielleicht den Armen etwas geben solle. So holt man gerne im letzten Augenblicke nach, was etwa versäumt worden, und denkt weniger daran, ob es nun nicht zu spät sei, als man nur begehrt, sich der Sache zu entledigen. Müssen es denn auch erst zum Osterlamm (God.) oder Passahmahls-Wein (Bleek a. a. O.) Beiträge gewesen sein, da doch das Fest acht Tage lang dauerte? Aus eben diesem Grunde hält der Einwand Bleek's nicht Stich, daß wenn auch in dieser Festnacht das Einkaufen nicht als ungesetzlich gegolten hätte, doch ἀγοράζειν εἰς τὴν ἑορτήν am Festabend so wenig gesagt werden konnte, als man am ersten Weihnachtsfeiertage nach der Hauptpredigt von Einkäufen auf das Weihnachtsfest sprechen werde. Es ist ein Unterschied, ob von einem kurzen Feste der Haupttheil bereits vorüber ist, oder ob ein achttägiges eben erst angebrochen.

Wenn man von hieraus eine Differenz zwischen Johannes und den Synoptikern gefolgert und bewiesen hat, so gilt hiegegen die Verweisung auf Luk. 23, 56, wo von Einkäufen

Digitized by Google

berichtet wird, welche am ersten Festtage kurz vor dem darauffolgenden Sabbath gemacht und nach Mark. 16, 1 nach dem Sabbath fortgesetzt werden, ferner auf Matth. 27, 62. Mark. 15, 42. Lk. 23, 54 παρασκευή, προσάββατον für Jesu Todestag u. ähnl. Erwidert man, das seien Spuren von der Richtigkeit der johanneischen Darstellung im Gegensatz zur synoptischen, so darf man wohl fragen, welch ein Recht man habe, die Synoptiker sich so ungeschickt vorzustellen, daß sie sich selbst in so nahe liegende Widersprüche verwickelt haben sollten.

V. 30. Und da er den Bissen genommen, ging er alsbald hinaus, das Werk des Verrathes zu beginnen. Ἦν δὲ νύξ schließt der Evangelist diesen Bericht; denn die nächsten Worte beginnen das Folgende. Will er damit bloß andeuten, daß die zum Verrath schickliche Zeit da war (de W.), so ist, wenn die Anzeige beim Synedrium gemeint ist, die Nacht äußerlich nicht schicklicher gewesen als der Tag; wenn aber die Ausführung des Verraths, dann diese Notiz von der Erzählung selbst viel zu weit getrennt. Die Bemerkung hat einen Sinn nur, wenn der Evangelist etwas damit wollte. Meyer fühlt richtig, daß „dieser Schluß etwas Schauerliches hat"; wenn aber dieß, warum dann „ungesucht"? Es mußte das Aeußere zur Sache stimmen. Deßhalb νύξ und nicht σκοτία (geg. Lücke). Nicht am Tage, sondern in der Nacht wandelt Judas 11, 10; denn es war die Stunde für die Macht der Finsterniß gekommen Luk. 22, 53.

Das ist der ergreifende Schluß, nachdem mit der Erinnerung an Jesu Liebe begonnen worden war. Der Liebe Jesu war in Judas der διάβολος wie unmittelbar entgegengetreten. Jesus forbert ihn selbst heraus, sein Werk sofort an ihm zu thun, dem er sich unterziehen muß. So beginnt nun dessen Stunde. Dem aber steht entgegen die Liebesgemeinschaft Jesu mit den Seinen. In dieser läßt uns deßhalb der Evangelist verweilen, ehe er uns in den Konflikt zwischen Jesus und dem Thun des Teufels zurückführt. Indem er den satanischen Wi-

Digitized by Google

derspruch gegen seine Liebe durch seine Provokation sich gegenübergestellt hatte, hat er ihn eben damit aus dem Kreise seiner Jünger ausgesondert. Um so mehr kann er nun diesem in völliger Liebe sich hingeben. Es kann daher die Meinung des Evangelisten wohl kaum mehr verkannt werden, als wenn Beng. (und damit übereinstimmend z. B. Wichelh.) zu ἐξῆλθεν bemerkt: postea tamen rediit.

War es die Nacht des Verraths, so war es auch die Zeit der Einsetzung des Abendmahls. Warum der Evangelist diese nicht erzählt, haben wir früher gesehen. Aber ob und wo die Fuge zu erkennen sei, in welcher sie einzufügen? Hofm. (Schriftb. II, 2, 207 f.) und God. lassen das Passahmahl oder auch das Abendmahl bereits der Fußwaschung, Hgstb. wenigstens der Entfernung des Verräthers vorangehen wegen Luk. 22, 21; Bg. Cr., Kahnis setzen es nach V. 30, Neand., Ebr. zwischen V. 32 u. 33, Lcke., Mai. zwischen V. 33 u. 34, Thol., Lange bei V. 34 u. 35, Olsh. nach V. 38, Kern vollends, und so auch Beng., Wichelh., nach 14, 31; Mey. verzichtet darauf eine Fuge zu finden. Und allerdings ist hier Alles einheitlich zusammengearbeitet und untrennbar an und in einander gefügt: V. 31 durch οὖν mit V. 30, V. 36 mit V. 33, V. 33 mit V. 32 durch εὐθύς und ἔτι μικρόν auf das Engste verbunden. Aber es hat allerdings nur der Evangelist dieß Ganze mit Kap. 14 zur Einheit eines Gedankens zusammengenommen, da er eben vom Abendmahl absichtlich ganz Umgang nimmt (so auch Mey.). Das πλὴν ἰδού des Lukas (22, 21) wird für die Anwesenheit des Verräthers bei der Einsetzung des Abendmahls nicht beweisend sein. Es erklärt sich aus der dem Lukas geläufigen Erzählungsweise, etwas Begonnenes zuerst zu Ende zu führen, ehe er zu einem Anderen übergeht, dessen Anfang vor den Schluß des vorigen fällt (vgl. z. B. 3, 20. 21). Ist aber beim Beginn der Fußwaschung (vgl. δείπνου γινομένου) das Passahmahl noch nicht vorüber, die Darreichung des Bissens (V. 26) am einfachsten während des Essens und nicht als eine abgesonderte Handlung zu denken (geg. Hofm. a. a. O.

S. 208), da sie auch in jenem Fall ein dem Judas hinreichend verständliches Zeichen war, so wird die Entfernung des Judas wohl am naturgemäßesten zwischen Passahmahl und Abendmahl zu setzen sein, also nach V. 30. Auch harmonirt es so am besten mit der Stimmung Jesu, wie sie sich V. 31 ff. ausspricht: er geht seiner Verklärung entgegen, die Jünger bleiben allein in der Welt zurück; so bindet er sie an sich durch das heilige Mahl, an einander durch das Band der gegenseitigen Liebe. Uebrigens ist das Schweigen des Evangelisten von der Einsetzung des Abendmahls belehrend für das Verständniß des Evangeliums. Denn kein Verständiger wird im Ernste glauben, daß der Evangelist dadurch, daß er vom Abendmahl schweigt, gegen dasselbe habe polemisiren oder es beseitigen wollen. Dieß konnte keinem Christen auch nur in den Sinn kommen. Solches dem Evangelisten zutrauen heißt ihm Widersinn zutrauen (vgl. Beyschlag Stud. u. Krit. 1874 S. 661 f. 700 ff. geg. Baur, Strauß, Scholten u. Keim III, 267 die Fußwaschung die „Stellvertretung des Nachtmahls" S. 288). So hat also das Schweigen des Evangelisten weder Unkenntniß noch Opposition zum Grunde; er setzt die Kenntniß des Berichts der Synoptiker als selbstverständlich voraus; man soll mit dieser Kenntniß an seinen Bericht herantreten und ihn von da aus verstehen; dieser selbst aber ist durch den besonderen Gesichtspunkt bestimmt, der sich ihm aus der ganzen Anlage seiner evangelischen Schrift für diesen Abschnitt ergab.

13, 31—16, 33. Die Liebe in Bewahrung und Vollendung der Jünger im Glauben.

Von den Juden hatte sich Jesus weg zu seinen Jüngern gewandt. Wie er diese nun in Glaube und Liebe zu fördern, zu erheben, zu vollenden sucht, zeigen die Abschiedsreden, welche wir nun zu besprechen haben. Aber obgleich er, nachdem er zu ihnen herabgestiegen, nun ihren Glauben erhebt zur Gewißheit seiner bevorstehenden δόξα und Gemeinschaft im Geist; so erhebt sich doch seine Gewißheit und seine Em=

Digitized by Google

pfindung höher, als jene ihm zu folgen vermögen; die Gemeinschaft mit ihnen ist auch am Ende dieser erziehenden Reden noch nicht so vollendet, daß er völlig in ihr ausruhen könnte; daher geht er auch von hier noch einen Schritt weiter zum Vater Kap. 17. Aber hier ruht er aus in der völligsten Liebesgemeinschaft und Gewißheit göttlicher δόξα, nur um desto mehr und reicher bei den Seinen zu sein. Zum Himmel sich erhebend gießt er nur um so reicheren Segen über die Seinen auf Erden herab.

13, 31—14, 31. Der Trost in dem, daß er zum Vater geht.

Die Situation bringt es mit sich, daß Jesus zunächst ergriffen wird von der Bedeutung des gegenwärtigen Augenblicks. Aber seine Liebe führt ihn sofort zu den Seinen zurück. Das ist zugleich ein Zeichen tiefster psychologischer Wahrheit und Geschichtlichkeit, daß der freie Raum, der gewonnen ist durch die Entfernung des Verräthers, nicht benutzt wird zur Ausführung von Ideen oder zur Mittheilung einer höheren Gnosis, sondern zur Pflege und Vollendung des persönlichen Verhältnisses zwischen ihm und den Seinen. Das Nächste nun, weil Nächstliegende, ist, daß er sie tröstet über seinen Hingang zum Vater, indem er ihnen zeigt, welche Bedeutung das habe, daß er zum Vater geht (Kap. 14). Dieses Trostes aber bedürfen sie, weil Er zum Vater geht, sie aber zurückläßt (13, 31—38).

13, 31—38: ich gehe zum Vater, meiner δόξα entgegen, und lasse euch zurück. Dieß bildet die Voraussetzung von Kap. 14. Man mißversteht diesen Abschnitt, wenn man in V. 31—35 nur eine Todesankündigung Jesu, V. 36—38 dann eine damit parallel stehende Vorhersagung der Verleugnung Petri sieht (z. B. de W., Mai.), oder das neutestamentliche Liebesgebot und die warnende Vorherverkündigung der Verleugnung als die zweifache Absicht dieser Worte nimmt (z. B. Lcke.). Das letztere Moment ist nur ein untergeordnetes, nicht zunächst beabsichtigtes, hervorgerufen nur durch den Ge-

danken, daß, wo er hingehe, sie ihm nicht folgen können. Ebenso ist hiedurch erst das Liebesgebot bedingt und veranlaßt. Unverkennbar ist in V. 33 der Hauptgedanke ausgesprochen, von dem dann V. 34 nur eine Erinnerung abgeleitet und V. 36 eine Anwendung auf Petrus gemacht wird.

V. 31. Mit der Entfernung des Judas (ὅτε οὖν ἐξῆλθεν, denn da οὖν nach ℵ B C D L unfraglich zu lesen ist, so sind — abgesehen von andern naheliegenden Gründen — diese Worte selbstverständlich nicht zum vorhergehenden, sondern zum folgenden, λέγει, zu ziehen) kann Jesus sprechen: νῦν ἐδοξάσθη ὁ υἱ. τ. ἀ., nicht bloß weil jam quasi obice rupto torrentes gratiae a labiis Jesu effunduntur (Lpe. III S. 70), sondern wie Lpe. (a. a. O.) etwas später bemerkt: malim τὸ νῦν restringere ad secessum proditoris. Ab hinc enim passiones Christi initium capiebant; sein Leiden dient ihm aber zur Verherrlichung. Ἐδοξάσθη sagt er V. 31, und V. 32 δοξάσει, nicht als wäre das zweite eine andere Verherrlichung, etwa die himmlische (Mey., de W., Stier V, 143, God. u. A.); sondern was ihm bevorsteht, das ist ihm schon so gut wie geschehen; denn mit Judas Weggang ist sein Todesleiden gekommen, somit also auch dieß andere. Denn aller Nachdruck liegt in εὐθύς: alsbald wird es eintreten. Nicht: unmittelbar nach dem Tode (Stier, de W. u. A.), will dieß sagen, sondern alsbald mit seinem Leidensbeginn. Die zweifache Verklärung, die man hier zu finden pflegt, die irdische und die himmlische, wie man sie etwa nennt, liegt in jedem der beiden δοξάζειν V. 31 u. 32. „Bei jener proleptischen Verklärung auf dem Berge sprach er vom Leiden, seit dem Beginn des Leidens spricht er von der Verklärung" (Stier V, 137).

Dem Menschensohn eignet er die Verklärung zu V. 31. Denn da er Mensch ward, behielt er die δόξα zwar sofern sie seinen Inhalt bildete (1, 14), aber trat aus ihr heraus, sofern sie seine Seinsweise bildete (17, 5). Denn die δόξα ist die ζωή in ihrer Wirklichkeit und Erscheinung im Bereich des Naturlebens (s. zu 11, 40). Hat er nun auch

Digitized by Google

seine δόξα in Erweisungen seines Lebensinhalts im Lebensbereich außer sich vorher geoffenbart, so war sie doch noch nicht die Gestalt seines Seins. Denn er war als Menschensohn in die σάρξ eingetreten. Das ist aber nun das Neue, daß er nunmehr als Menschensohn in die Gestalt der δόξα eintritt, indem er seiner σάρξ das Gericht widerfahren läßt, das der sündigen σάρξ widerfahren sollte, aber indem er sie so richten läßt, eben damit sie in ihrem Gegensatz zu Gott überwindet und in das Gottesleben einführt.

Aber indem diesergestalt der Menschensohn verklärt wird, wird zugleich Gott in ihm verklärt V. 31: denn Gott wird offenbar in ihm, wir mögen nun an seine Person oder an sein Leiden oder an seine Verherrlichung denken. „In ihm", nicht „durch ihn" (Lcke.). Denn nirgends ist Gott herrlicher offenbar geworden in Ernst und Liebe als in dem in den Tod der Verklärung dahingegebenen Menschensohn.

V. 32. Die ersten Worte des text. rec. εἰ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ, sind sicher zu streichen (mit ℵ. B. C. D. L. geg. Mey., God., Tischd. ed. crit. VIII); sie wären eine matte Wiederholung und eine logische Genauigkeit, wie sie hier nicht am Platze ist. Sie beruhen auf dem alten Mißverstand, als ob von einem doppelten δοξάζειν hier die Rede sei. Der Evangelist faßt den Begriff desselben, trotz der zeitlichen Aufeinanderfolge seiner Momente immer als Einheit, wie er denn deßhalb keine Himmelfahrt berichtet. Man muß beachten, daß der Nachdruck auf ἐν ἑαυτῷ liegt — wenn so mit A. C. D. L. zu lesen ist und nicht ἐν αὐτῷ mit ℵ u. B —. Dieß ist also das neue Moment, während das Fut. δοξάσει mit dem vorhergehenden Aor. ἐδοξάσθη identisch ist; es ist nur eine leise Aenderung in der Betrachtungsweise derselben Sache (geg. Mey., God. u. A.).

Der Menschensohn wird jetzt verklärt, und in ihm Gott. So V. 31. Hiezu bringt nun V. 32 die beiden Momente: ἐν ἑαυτῷ und εὐθὺς wird ihn Gott verklären. In sich selbst, nämlich ἐν τῷ θεῷ (gegen Lpe.; auch ἐν αὐτῷ müßte

Digitized by Google

auf Gott gehen) d. h. indem er ihn aufnimmt in seine eigene Lebensherrlichkeit, also durch die Vollendung der Gemeinschaft. Denn obwohl sie beide bisher bereits so in einander waren, daß Jesus sagen konnte: *ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ κἀγὼ ἐν τῷ πατρί* (10, 38), so hatte dieß Verhältniß doch seine Schranke an der *σάρξ*, als der irdischen Lebensgestalt Jesu. Erst indem diese überwunden und so pneumatisch wird, ist der Menschensohn ganz in Gott (vergl. Hebr. 10, 20). So also verklärt ihn Gott in sich. Und zwar sofort wird er das thun. „Im Affekt der prophetischen Prolepsis“ spricht Jesus *νῦν ἐδοξάσθη*; „indem der Affekt sich senkt“, heißt es *εὐθὺς δοξάσει αὐτόν*: so Lcke. S. 577 u. Stier V, 143. Aber um so mehr sollten sie die Einheit des *δοξάζεσθαι* anerkennen.

V. 33. Wird er jetzt verklärt in Gott, so heißt das für die Seinen: er läßt sie in der Welt zurück, indem er dahin geht, wohin sie ihm jetzt nicht nachfolgen können. Es ist seine Liebe, welche ihn zu diesen zurück führt. Daher beginnt er mit *τεκνία*. Nur hier kommt diese Anrede (nur noch 21, 5 *παιδία*) im Evangelium vor. Es fühlt Jeder den Ton durch, mit dem *τεκνία* gesprochen ist. Dieselbe Empfindung ist es, welche dem Gedanken „ich verlasse euch“ die Wendung gibt: nur kurze Zeit noch bin ich bei euch. Sie können ihm nicht folgen — für jetzt nämlich —: so muß er ihnen jetzt sagen wie den Juden (7, 34. 8, 21). *Καὶ ὑμῖν λέγω ἄρτι*: „länger konnte er sie nicht damit verschonen“ (Mey.); noluit discipulis citius hoc dicere; infidelibus dixit citius (Beng.). Aber natürlich anders gemeint ist dasselbe Wort, wiewohl es gleich lautet. Was er den Juden gegenüber hatte hinzufügen müssen: sie würden ihn nicht finden, sondern in ihren Sünden sterben — das kann er hier nicht sagen. Trotz dieser Verschiedenheit gebraucht er dasselbe Wort. Olsh. findet daher mit Recht diese Stelle charakteristisch dafür, daß Jesus gerne dieselben Sentenzen wiederholt.

V. 34. Wie es die Liebe ist, welche seine Gedanken zu seinen Jüngern zurückführt, so ist es auch die Liebe, welche ihnen zum Band ihrer Vereinigung dienen soll. Hierin soll

Digitized by Google

die Bewahrung der Einheit mit ihm dem Geschiedenen ethisch begründet sein. Daher dieses Gebot als Vermächtniß des Scheidenden. Ein neues Gebot nennt er es trotz Levit. 19, 18, sofern er von der christlichen Liebe spricht, die eine andere nach Grund, Vorbild, Wesen, Grad u. s. w. ist, als welche bisher in der Welt gewesen. Denn nicht im Gegensatz zu seinen bisherigen Unterweisungen (Beng.), oder zum A. T. (de W.), sondern zu der Liebe, welche die Welt bisher kannte, nennt er sie neu. Eine solche Liebe Gottes zu den Menschen, wie sie in Christo Jesu offenbar geworden, hatte die Welt noch nicht gesehen; darum auch noch nicht eine solche Liebe der Menschen unter einander, wie sie durch jene Liebe Gottes entzündet in der Gemeinde Jesu Christi offenbar wurde. Das Neue ist daher hervorgehoben in dem begründenden Satze mit καθώς, mag man ihn nun, was ich mit Mey. vorziehe, weil es der Einfachheit des johanneischen Stils gerade hier mehr entspricht, zum ersten, oder mag man ihn mit Hgstb., God. u. A. zum zweiten ἵνα ziehen. Daß man aber nicht berechtigt ist aus dieser Betonung der Neuheit einen Beweis für den angeblich antijudaistischen und zum A. T. gegensätzlichen Charakter des 4. Evangeliums zu holen, haben wir schon früher (I, 129 f.) gegen Hilgf. u. A. gesehen. Zwar heißt die Liebe hier ein neues Gebot, nicht νόμος, wohl aber ἐντολή, nicht im Sinn eines neuen Gesetzes oder im Gegensatz zur alttestamentlichen Gesetzlichkeit; sondern als neue Ordnung des Lebens für die Christen. Allerdings ist ἐντολή ein charakteristischer Ausdruck für den johanneischen Gedankenkreis. Während es bei Paulus fast nur von alttestamentlichen Geboten, wenn auch zuweilen sofern sie für die Christen noch gelten (Röm. 13, 9. Eph. 6, 2), vorkommt, und nur etwa 1 Tim. 6, 14 die christliche Lehre bedeutet; so ist es bei Johannes geläufige Bezeichnung der Berufsaufgabe Christi sowohl wie der Christen im Ganzen wie im Einzelnen (pluralisch); vgl. Ev. 10, 18. 12, 49. 50. 14, 15. 21. 31. 15, 10. 12. — 1 Joh. 2, 3. 4. 7. 8. 3, 22. 23. 24. 4, 21. 5, 2. 3. — 2 Joh. 4. 5. 6. — Apok. 12, 17.

Digitized by Google

14, 12. (22, 14). Während Paulus mehr die Seite der Freiheit betont, so Johannes mehr die der Ordnung; jener mehr die dogmatische, dieser mehr die ethische. Das hängt mit der Aufgabe beider zusammen: jener hatte gegen falsche Gesetzlichkeit in der Frage der Heilserwerbung zu streiten; dieser gegen falsche, gnostische Freiheit in der Beweisung des Heilslebens. Daß diese Verschiedenheit aber kein Gegensatz ist, liegt offen vor. Denn wie bei Paulus alles Gesetz sich in der Liebe zusammenfaßt (Röm. 13, 9. Gal. 5, 14), in welcher der Glaube sich wirksam erweist (Gal. 5, 6), so ist auch hier die καινὴ ἐντολή die Liebe. Ethisches Prinzip ist die Liebe schon vorher gewesen (gegen de W.); aber diese Liebe nicht, weil diese Liebe überhaupt vorher nicht war. Also weder in der Liebe an und für sich, noch im Grade zunächst oder Umfang oder Maß od. dgl. liegt die Neuheit, sondern in der christlichen Bestimmtheit; daraus erst folgt das Uebrige. Und hier handelt es sich nicht sowohl um die Liebe als Liebe innerhalb der christlichen Gemeinschaft, wie Kölbing St. u. Kr. 1845 S. 685 ff. zu beweisen sucht, sondern um sie als Erscheinung der Liebe Christi oder Gottes in Christo, die für Alle war. An dieser haben wir aber nicht bloß das neue Vorbild, sondern auch die neue Kraft, welche auch dem A. T. fehlte, weil jetzt erst die κοινότης πνεύματος gegeben ist. Καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς sagt Jesus nicht bloß weil er sich schon am Ende seines Werkes sieht (Mey.), sondern weil seine Liebe in der Hingebung für die Menschen besteht, welche bereits geschehen ist und sich nur noch bis zu Ende zu vollziehen hat.

V. 35. So ist denn die Liebe das gnorisma Christianorum (Beng.): daran soll man sie erkennen. Denn die Christen überhaupt meint das allgemeine μαθηταί. Vgl. Tertull. Apol. 39: vide, inquiunt, ut invicem se diligant (ipsi enim invicem oderunt) et ut pro alterutro mori sint parati (ipsi enim ad occidendum alterutrum paratiores erunt). Neander Denkw. I, 97. Stirm Apol. des Christenth. 2. Aufl. 1856 S. 239. C. Schmidt die bürgerl. Gesellschaft

Digitized by Google

u. s. w. Aus d. Franz. v. Richard 1857 S. 289 f. Meine Apol. Vortr. I, 8. Aufl. S. 303. III. 2. Aufl. S. 295.

V. 36. Petrus hat richtig verstanden, in welchem Verhältniß das Gebot der Liebe zu dem vorher Gesagten steht. Deßhalb geht er auf das Vorherige, als den Hauptsatz, also auf V. 33 zurück. Zunächst ist es dieß, daß der Herr sie verlassen will. An die Person Jesu ist die Zukunft des Reiches geknüpft. Wo sollen sie diese suchen als in Israel? Daher die Frage: ποῦ ὑπάγεις; Jetzt könne er ihm nicht nachfolgen, erwidert Jesus; er hat noch eine große Aufgabe in dieser Welt zu erfüllen; später solle er es.

V. 37. Petrus versteht es von sittlicher Möglichkeit oder Unmöglichkeit. Er traut sich aber die sittliche Fähigkeit wohl zu, wenn es auch, wie er ahnt, durch schweres Leiden hindurchgeht. Daher die zuversichtliche Frage: Herr, warum kann ich dir jetzt nicht folgen? Er ist bereit auch sein Leben für den geliebten Meister zu opfern. Er ist immer der rasch Erregte und Feurige (vgl. I, 90).

V. 38. Jesus gibt ihm zunächst keinen Aufschluß über jenes Problem — denn ein solches war diese Frage für die Jünger allerdings, wie sie von ihrem Meister getrennt sein könnten und doch jener der Herr des Himmelreichs, dieses selbst gekommen und sie desselben theilhaft sein sollten — sondern nach seiner Weise pädagogischer Führung weist er ihn hin auf die sittliche Aufgabe, die er sich selbst gegenüber noch zu erfüllen habe, indem er sein Selbstvertrauen niederschlägt durch die Erinnerung an die ernste Seelengefahr, welcher er in den nächsten Stunden entgegengeht. Nach Matth. 26, 34 und Mark. 14, 30 hat Jesus dieses Wort auf dem Weg nach Gethsemane gesprochen. Es kann Jesus wohl darauf zurückgekommen sein, wie z. B. Mey. zu Luk. 22, 34 meint. Wahrscheinlicher aber ist, daß es von den Synoptikern nur da erzählt ist, weil sie vorher den Bericht über das letzte Mahl abschließen wollten.

Wo man auch die Einsetzung des Abendmahls annehmen möge, ob zwischen V. 32 u. 33, oder was mir wahrscheinlicher

Digitized by Google

ist, hier am Schluß von Kap. 13; in jedem Fall paßt es in diese ganze Situation sehr wohl hinein. Jesus ist erfüllt und bewegt vom Gedanken seines Abschieds und der Verlassenheit der Jünger, ihrer Glaubensschwäche und doch so schweren Aufgabe. Da mochte es ihn wohl drängen, ihnen das Mahl der Gemeinschaft mit ihm dem Abwesenden für ihre Pilgrimschaft und der Stärkung für ihren Kampf in der Welt einzusetzen. Die Stimmung wie der Gedankenkreis bleiben dieselben nach wie vor dieser Einsetzung.

Ueber die Abschiedsreden Jesu, ihre Berührungen mit synoptischen Worten, ihren geschichtlichen Gehalt wie ihren eigenthümlich johanneischen Charakter vgl. I, 150 ff. Was von den johanneischen Reden Jesu überhaupt gilt, daß sie aus der Erinnerung und dem empfangenen Eindruck der Person Jesu vom Evangelisten nicht sowohl äußerlich referirt als vielmehr reproducirt sind, (vgl. Mein Joh. Ursprung S. 178 ff. 196 ff.), das gilt insbesondere auch von diesen Reden. Das ist nicht Verneinung der Geschichtlichkeit, sondern nur die durch den Evangelisten hindurch gegangene Geschichtlichkeit. Eben in dem Gefäß seines Geistes spiegelt sich uns die Herrlichkeit Jesu Christi am hellsten und vollsten. Und so mögen wir uns freuen ihm diese „beste und tröstlichste Predigt, so der Herr Christus auf Erden gethan", zu verdanken, in welcher er hat „reichlich ausgeschüttet alle den hohen herzlichen Trost, so die ganze Christenheit hat und so ein Mensch in allen Nöthen und Leiden begehren sollt", wie Luther in seinen i. J. 1538 gehaltenen Predigten über Joh. 14—16 von diesen Abschiedsreden sagt. Vgl. diese Auslegung, die zu seinen schönsten Schriften gehört, Erl. Ausg. Bd. 49 u. 50. Auch als „Evang. Trostbuch" von der Lutherstiftung herausg. Leipz. 1850.

Kap. 14. Mit demselben Gedanken, welcher das Thema der vorhergehenden Worte gebildet hatte, hebt Jesus nun noch zweimal an: 14, 1 und 12, und fügt dann hieran den Schluß. Er will seine Jünger beruhigen darüber, daß er

Digitized by Google

zum Vater geht und die Jünger in dieser Welt zurück läßt. Denn dieß ist den Jüngern etwas mit ihrer messianischen Erkenntniß aus dem A. T. nicht Vereinbares. Mit dem Schluß von Kap. 14 ist Jesus damit zunächst zum Abschluß gekommen. Mit Kap. 15 hebt er neu an, dazu aufgefordert durch die Situation. Obgleich die Rede in Kap. 16 weitergeht, so läßt 16, 1 ταῦτα λελάληκα doch einen neuen Ansatz erkennen. Es wird daher richtig sein, nach gewöhnlicher Weise Kap. 14. 15 und 16 als drei einander gleichstehende Abschnitte zu betrachten. „Tröstend, ermahnend, warnend": so hat sie Bg. Cr. charakterisirt, richtig mit Ausnahme des letzten. Es steht dem ganz nahe, wenn Stier (V, 160) Glaube, Liebe, Hoffnung als die Themata der drei Kapp. bezeichnet. Das erste Kap. wenigstens will Zuversicht über seinen Hingang zum Vater in den Jüngern wirken. Sie sollen seiner gewiß sein. Er ist es daher, welcher in diesem Kap. in den Vordergrund tritt. Er in Gemeinschaft mit dem Vater stehend wird sie einst zu sich nehmen; Er in Gemeinschaft mit dem Vater stehend will diese in der Gemeinschaft mit ihnen bethätigen; in Ihm, der in Gemeinschaft mit dem Vater steht, können und sollen sie daher um solcher Aussicht willen Friede in der Welt und Glaubenszuversicht haben. Zu diesen Hauptgedanken geht das 14. Kap. vorwärts; dieß sind seine Abschnitte.

14, 1—11. V. 1. Das *πορεύομαι* mußte die Jünger unruhig machen. So spricht ihnen Jesus hier Zuversicht ein. *Μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία* sagt derselbe, der 12, 27 von sich sagt: *νῦν ἡ ψυχή μου τετάρακται*, und von dem es noch 13, 21 ähnlich heißt. Zuversicht in Betreff des Weggangs Jesu aber werden sie dann haben, wenn sie Zuversicht haben zu Gott, der die Zukunft des Reiches schaffen wird wie er sie verheißen, und Zuversicht zu Jesu, in dem die Zukunft des Reiches ruht. Gott und Christus sind so parallel neben einander gestellt, daß damit deutlich ausgesprochen ist, Christus sei in demselben Sinne Gegenstand des religiösen Verhaltens wie Gott. „Hier siehest du klärlich, wie Christus

Digitized by Google

von ihm selbst redet und zeuget, daß er Gott dem Allmächtigen gleich sei, weil er will, daß wir an ihn glauben sollen wie wir an Gott glauben. Wo er nun nicht wahrer Gott wäre mit dem Vater, so wäre der Glaube falsch und Abgötterei" (Luther). Demnach sind, entsprechend auch dem ταρασσέσθω, die beiden πιστεύετε imperativisch zu fassen (so auch die Meisten, ausgen. Olsh.), „die nur die affirmative Wendung des Imper. μὴ ταρασσ. sind" (Brckr.). Die Aufforderung ist aber nicht bloß als festes und zuversichtliches Glauben überhaupt zu verstehen (so meistens), sondern in dem Sinne, daß sie der Zukunft des Reiches auch bei dem Abschied Jesu gewiß sein sollen, obgleich sie diesen mit den Weissagungen des A. T. nicht zu vereinigen wissen. Nicht eine Belehrung gibt ihnen Jesus hierüber, sondern Glaube an seine Person, Glaube als sittliche That fordert er zunächst. Die Erkenntniß erwächst dann später aus den Thatsachen, oder er legt sie ihnen nach der Erfüllung dar (Luk. 24, 26 f. 45 f. Ap.-Gesch. 1, 3). Wir sehen: es ist derselbe Gang, welchen er bei den Jüngern einschlägt, wie bei den Juden, dieselbe Forderung, welche er an beide stellt, nur dort verweigert, hier geleistet.

V. 2. Das Nächste bezieht sich nun auf die Forderung des Glaubens. Das Reich Gottes ist ihnen gewiß. Christi Hingang ist so wenig die Vereitelung der Hoffnung des Reichs, daß er vielmehr der Verwirklichung derselben dient. In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen (μοναί nur hier und V. 23 im N. T., wohl aber bei Klassikern, mansio), wo also Viele ein Heim finden sollen. Nicht den Himmel überhaupt meint Jesus mit diesem angeblich „kindlichbildlichen" Ausdruck (de W.); auch nicht „die besondere Wohnstätte der göttlichen δόξα im Himmel" (Mey.). Ein Haus ist zunächst zum Zusammenwohnen. Also die himmlische Gemeinschaftsstätte Gottes und der Seinen. Allerdings das Gegenbild des irdischen οἶκος τοῦ πατρός (2, 16) „als himmlisches Heiligthum" (Mey.); nur mit dem Unterschied, daß in diesem Gott nicht mehr allein wohnt. Es ist also ein

Digitized by Google

Ausdruck für das Reich Gottes, sofern es im Himmel ist, von wo es herabkommen wird. Nach der Art, wie sich die himmlische Gestalt des Reiches Gottes ihm darstellte, hat Moses das irdische Haus Gottes geordnet. In diesem wußte man die irdische Darstellung des Himmelreichs: die Heiligen des A. T. sannen über seine Geheimnisse (z. B. Ps. 27, 4); im Bilde desselben stellte sich die Zukunft des Reiches Gottes dar (Ez. 43): darum redet Jesus in diesem Ausdruck von ihm. „Viele Bleibstätten" sind in demselben, also sollen Viele Raum in demselben finden. Denn allerdings nicht von einer Mannigfaltigkeit redet Jesus (so ich früher mit Beng.: ipso plurali numero videtur varietas mansionum innui. J. P. Lange „das Land der Herrlichkeit" Ev. K. Z. 1837 Nr. 49 f. und Stier V, 171; wogeg. Hofm. Schriftb. II, 2, 463); sondern von einer Vielheit. Es ist für Viele bereitet von Anbeginn der Welt, vgl. Matth. 25, 34. Also ist es auch für die Jünger bereitet. Wäre dieß nicht, so würde ich es euch gesagt haben; denn ich gehe hin euch eine Stätte zu bereiten. Denn so wird ὅτι, was nach den Handschr. unfraglich zu lesen ist, zu fassen sein und nicht „daß", wie nach den KVV. und Beng. besonders Hofm. a. a. O. und Ebr. thun, so daß der Gedanke wäre: er würde statt jenes ihnen dieses gesagt haben. Denn dazu will sich nicht wohl schicken, daß er V. 3 davon zu ihnen redet als von der Voraussetzung seines Wiederkommens (vgl. Mey.). Also wird es vorher als Thatsache genannt sein müssen. Beng. verweist zwar auf 16, 26. Aber an u. St. stünde Verneinung und Bejahung doch allzu hart neben einander. Die fragende Fassung des ganzen Satzes, welche man vorgeschlagen hat (Beck St. u. Kr. 1831 S. 130 ff. u. A.), ist unmöglich, weil von einem πορ. ἑτοιμ. τόπ. vorher noch nicht die Rede war. Etwas Eigenthümliches hat dieß εἶπον ἂν ὑμῖν allerdings. „Trauet doch nur meinem Wort" (Stier V, 173) reicht nicht aus. Aber jetzt, da er sie darauf zum Trost verweist, daß er in jenen himmlischen Bleibstätten für sie Stätte zu bereiten im Begriffe steht (ὅτι u. s. w.), würde er ihnen

Digitized by Google

auch den Trost nicht vorenthalten haben, daß er die Bleibstätten (μοναί) selbst in's Werk setze, falls er dieß erst zu thun hätte. Also wird durch ὅτι πορ. nicht die Versicherung ἐν τῇ οἰκίᾳ — μ. π. εἰσιν begründet, so daß εἰ δὲ μή, εἶπ. ἂν ὑμ. eine logische Parenthese und vor ὅτι ein Punkt zu setzen wäre (Mey.), obwohl das ἑτοιμ. τόπον allerdings die μοναὶ πολλ. voraussetzt; sondern es wird durch ὅτι u. s. w. εἶπον ἂν ὑμ. begründet, so daß also Kolon nach ὑμῖν zu setzen ist. Was Jesus also seinen Jüngern sagen will, ist der Trost, daß er das Reich Gottes, welches für Viele bestimmt ist, für sie zu verwirklichen im Begriffe ist. Dazu soll eben sein Hingang dienen. Denn dieser ist die Bereitung des Reiches Gottes für die Seinen. Solcher Trost liegt in seinem Hingang.

V. 3. Die Absicht dieses ἑτοιμ. τόπ. aber ist, daß er dann die Seinen zu sich holt in sein Reich, so daß sie also auch daran Antheil erhalten. Demnach gehört hier ἑτοιμ. τ. ὑ. nothwendig zum Vordersatz, wie dieß auch durch καὶ vor ἑτοιμάσω — dem Zeugniß der Handschr. א. B. C. L. zufolge (geg. Hofm. a. a. O. S. 464) — gefordert ist. Auch würde, wenn ἑτοιμάσω Nachsatz sein sollte, πάλιν ἔρχομαι diesem asyndetisch zur Seite treten in einer für den johanneischen Stil allzu harten Weise. Dieß nun, daß er hingeht das Reich Gottes für sie zu verwirklichen d. h. daß sein Hingang für sie solche Verwirklichung ist, bildet die Voraussetzung (ἐάν) seiner Wiederkunft zur Aufnahme der Seinen in dieß Reich. Wenn Jesus nun sagt, daß er wiederkommen werde, ebenso eigentlich als er jetzt hingeht, um die Seinen zu sich holen, so kann das nicht von der Auferstehung verstanden werden (so Ebr.), womit ja keine Heimholung der Gläubigen verbunden ist, da doch der Text hier beide verbunden gedacht wissen will; noch von der Sendung des Geistes (so Lcke., Olsh., Mai., Fromm., God.) oder von „Machterweisungen des Herrn" überhaupt, „sei es im Guten oder Bösen" (so Thol.) gemeint sein; denn beide Male kommt damit Jesus nicht, so wie er hingeht, und noch weniger holt er die

Seinen in sein himmlisches Reich, wie er von demselben eben gesprochen. Aber auch nicht das Heimholen der einzelnen Gläubigen im Tode (Phil. 1, 23) ist gemeint (Grot., Bg. Cr., Köstl. S. 280, Reuß, Lange, Hgstb.); denn das wird im N. T. nicht als ein Kommen Christi, sondern als ein Kommen zu Christo bezeichnet, und nur etwa als ein Aufnehmen des Geistes von Christo (Ap.-Gesch. 7, 59; vgl. Weiß Joh. Lehrbegr. S. 181); auch liegt ja zwischen dem Tode und dem hier in Aussicht Gestellten erst noch die Offenbarung des Reiches und die Auferstehung. An dieses aber mußten die Jünger mit Nothwendigkeit denken; nur an die παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου (Mtth. 24, 27. 31) konnten sie durch diese Worte erinnert werden. Was 1 Thess. 4, 17 geweissagt ist: ἔπειτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι ἅμα σὺν αὐτοῖς (sc. τοῖς νεκροῖς ἐν Χριστῷ) ἁρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα· καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα —, was die Apokalypse von der Vollendung der Gemeinde weissagt, das ist ein Kommentar zu unsrer Stelle und ruht auf ihrer Verheißung. „Denn nicht bloß die Einzelnen wollte der Herr um ihr Geschick trösten, sondern die Jüngerschaar bedurfte eines Trostes, welchen sich nach dem Sinne des Evangelisten die Gemeinde aneignen soll. Die Einzelnen, welche in dem Herrn sterben, nimmt er allerdings zu sich; aber ihre Seligkeit vollendet sich doch erst mit der Vollendung der Gemeinde an jenem Tage, an welchem er vom Tode erweckt und die Lebenden verklärt" (Hofm. Schriftb. I, 194. II, 2. 463. So auch Lpe., Mey., Brckr., Weiß joh. Lehrbegr. S. 181; diese Erklärung mit den anderen kombinirend: Stier V, 176, und wenigstens für παραλήψ. auch God.). Der Einwand (z. B. Thol. u. God.), daß das Präsens ἔρχομαι die Wiederkunft als eine nahe bevorstehende bezeichne, also im Munde Christi nicht auf seine Parusie gehen könne, ist hinfällig und widerlegt sich sowohl durch den futurischen Gebrauch des Präsens in ähnlichen Fällen (vgl. z. B. 14, 18. 28. 20, 17. 21. 22), als auch durch die Verweisung auf Apok. 22, 20.

Digitized by Google

Uebrigens zeigt diese Stelle, daß das Joh.-Ev. die altchristliche Lehre von der Parusie Christi theilte (vgl. auch 1 Joh. 2, 28), und daß dieselbe die gleiche Vorderstellung in seiner Zukunftshoffnung einnahm wie in der übrigen altchristlichen Hoffnung. Vgl. Weiß a. a. O. S. 181 ff. Zu sich (πρὸς ἐμαυτόν) holt Jesus, wenn er wiederkommt, die Seinen (17, 24); Er ist das Ziel und die Zukunft unseres Lebens: zu ihm zu kommen soll unser Trost sein. So liegt stets Alles an seiner Person. Majestatis plena locutio. Patris domus, filii domus, Beng.

V. 4. „Und wohin ich gehe — ihr wißt den Weg"; denn so ist zu lesen nach א. B. C. L., mit Weglassung des zwischeneingeschobenen οἴδατε καί. Nicht den Weg, den Er zu gehen hat, nämlich des Leidens und Sterbens, meint der Herr (so Thol. u. ich früher; vgl. dageg. Mey. u. Hofm. II, 2, 465); denn „er sagt nicht davon, auf welchem Weg er zum Vater geht, sondern welcher Weg dahin führt, wohin er jetzt geht" (Hofm. a. a. O.). Er (mit Nachdruck ἐγώ — er jetzt allein, ohne sie) geht jetzt seinem Ziele entgegen; sie, die Jünger, sollen zu diesem Ziele später gelangen: welcher Weg von ihrer Gegenwart zu dieser ihrer Zukunft führt, wissen sie oder könnten und sollten sie wenigstens wissen, denn in Ihm ist Alles beschlossen, wie Gegenwart und Zukunft, so auch die Vermittlung zwischen beiden.

V. 5. Aber sie wissen es nicht. Thomas kann sich schon seit länger nicht mehr in die Wege Jesu finden; sie schienen sich ihm in's Dunkel zu verlieren; da ist es ihm denn auch für sie dunkel geworden; er sieht keinen Weg aus der Gegenwart in die Zukunft. So redet nicht die „nüchterne Verständigkeit" (Mey.), sondern der Trübsinn (vgl. I, 84 f.).

V. 6. Jesus weiß, daß es die Jünger wissen; aber diese wissen es nicht, daß sie es wissen (Augustin: isti sciebant, et scire se nesciebant). Indem sie Jesu Christi gewiß sind im Glauben, sind sie auch der Zukunft gewiß — der Sache nach, wenn auch nicht ihrem Bewußtsein nach. Darum ist nichts weiteres nöthig, als daß sie seiner Person

als der Vermittlung von Gegenwart und Zukunft (ὁδός), als der wesentlichen Offenbarung Gottes und seines Reiches (ἀλήθεια), als der wesentlichen Gegenwart des zukünftigen Heilsguts selber (ζωή) gewiß seien. Ich bin der Weg u. s. w. Er ist Alles; in Ihm hat man Alles; es kommt Alles auf seine Person an. Es sind drei selbständige Begriffe; nicht Ein Begriff: der wahre Weg des Lebens (August., Soliloqu. c. IV). Aber nicht drei völlig koordinirte, sondern Er ist der Weg, indem er die Wahrheit und das Leben ist. Nicht als wäre das erste καί epexegetisch, soviel als „nämlich". Grammatisch stehen vielmehr die drei Bezeichnungen einander gleich. Daß aber nicht sachlich, gibt man schon dadurch zu erkennen, daß man die erste Bezeichnung im Unterschied von den beiden folgenden formell nennt (z. B. Mey.). Aber auch nicht so stehen sie einander gleich, daß dadurch Christus als Anfang, Mittel und Ende unsrer Seligkeit bezeichnet würde (Luth.: „Er heißet der Weg um des Anfangs willen, die Wahrheit von wegen des Mittels und Fortfahrens, und auch das Leben von wegen des Endes. . . . Er ist beide, die erste, mittel und letzte Stufe an der Leiter gen Himmel". Erl. Ausg. 49, 60. Stier V, 183); denn das ist zwar ein richtiger Gedanke, aber eine willkürliche Vertheilung der drei Stufen auf die drei Begriffe. Vielmehr die Jünger sollen seiner gewiß sein als der ἀλήθεια und der ζωή, damit sind sie dann auch dessen gewiß, daß in ihm die Vermittlung zwischen der Gegenwart und der Zukunft des Reichs gegeben ist. Denn in Bezug hierauf nennt er sich zunächst ἡ ὁδός, was weder durch den Begriff der objektiven Heilsvermittlung für die Einzelnen (so gewöhnl.), noch viel weniger aber durch ὁδηγός erschöpft ist. Ist er aber dieß, so ist er auch für sie die Vermittlung, um zu jenem Ziel der Vollendung zu gelangen. So begründet er seine Beruhigung und Aufforderung πιστεύετε εἰς τὸν θεόν, καὶ εἰς ἐμὲ πιστεύετε V. 1. Denn auch das Kommen zum Vater V. 6 bezeichnet nicht bloß die diesseitige Gottesgemeinschaft im Personleben, wie man es gewöhnlich versteht, sondern jene Zu-

Digitized by Google

kunft der Vollendung der Gemeinde und damit der Einzelnen. Denn der Gedanke an jene Zukunft beherrscht dieß ganze Kapitel, wie er denn auch der erste Gedanke der ersten Christenheit war; dieß aber eben darum, weil er das erste Trostwort des scheidenden Herrn war; an zweiter und dritter Stelle stand dann im christlichen Bewußtsein, was zweites und drittes Wort Jesu war.

Nun ist allerdings was zukünftig ist bereits dem Wesen nach im Besitz der Gläubigen, und was objektiv vorhanden und vermittelt ist in Christo, soll auch subjektiv zu eigen werden; denn von dem, was Christi ist, nimmt der Geist. So sind die Anwendungen wohl begründet, welche man von dieser Stelle zu allen Zeiten gemacht hat, sei's daß man die Fülle des Heils in Christo prieß nach der ersten, oder die Ausschließlichkeit des Heils allein in ihm mit Ernst hervorhob nach der zweiten Hälfte unsres Verses, wie es z. B. Luther a. a. O. S. 30—58 und an vielen andern Stellen herrlich ausführte, wie sonderlich der Evangelist Johannes dieß treibe, „daß alle unsere Lehre und Glauben soll auf Christum gehen." Das sind berechtigte Folgerungen und Anwendungen; zunächst aber ist hier nur dieß gesagt: Er bringt zum Ziel und Er allein, weil Er und Er allein die wesentliche Offenbarung Gottes und das Gut der wesentlichen Gottesgemeinschaft ist und in sich trägt.

V. 7. Hätten sie ihn erkannt, fährt Jesus in demselben Gedankenzusammenhang fort, so würden sie auch seinen Vater erkannt haben. Denn ἐγνώκειτε wird sowohl am Anfang (mit A B C u. s. w. gegen ℵ ἐγνώκατε) als mit ἄν an zweiter Stelle geg. ℵ D γνώσεσθε zu lesen sein. Die Lesart von ℵ scheint aus dem Bedenken entstanden, daß den Jüngern die Erkenntniß Christi nicht wohl abgesprochen werden könne. Nur darüber kann man zweifelhaft sein, ob an zweiter Stelle nicht mit B C L ἂν ᾔδειτε zu lesen ist. Denn dieß aus 8, 19 zu erklären (Mey.) ist doch wohl zu weit hergeholt, während die Wiederholung desselben Wortes (γινώσκειν) eine naheliegende Korrektur sein konnte. Wenn

Digitized by Google

aber beim ersten ἐγνώκειτε nicht ἐμέ (א D), sondern das enklitische με (B C L) zu lesen ist, so fällt aller Ton um so mehr auf ἐγνώκειτε: hätten sie ihn wirklich erkannt und sich innerlich zu eigen gemacht (denn das ist γινώσκειν), nämlich als diejenige Offenbarung des Vaters, welche das A. T. in Aussicht stellt, so würden sie damit auch τὸν πατέρα verstanden haben, eben Jehova's schließliche Offenbarung in ihm. Aber nun hat er es gesagt, so daß sie also von nun an den Vater erkannt, weil in Ihm die verheißene Offenbarung desselben gesehen haben. Nicht bloß „hofft" das Jesus (de W.); sondern sie haben wirklich solche Gotteserkenntniß; denn er hat sie gelehrt ihn selbst recht zu verstehen. Deßhalb ist auch dieß Wort nicht „proleptisch" (Lcke., Bg. Cr.), aber auch nicht ohne Weiteres auf die ganze Zeit ihrer Gemeinschaft mit Christo seit ihrer Bekehrung zu beziehen (Hgstb.), sondern von nun an haben sie diese Erkenntniß. Nicht bloß jetzt „auf dem Punkt, bis zu welchem mein Lehrunterricht jetzt gekommen ist" (God.), sondern von diesem Punkte an; denn es ist eine Erkenntniß, die ihnen nicht wieder verloren gehen soll.

V. 8. Dem Philippus ist dieß zu viel und hoch. Er kann sich nicht entschließen, in Jesu die wesentliche Offenbarung Gottes selbst zu sehen. Er möchte ein Zeichen und Unterpfand dafür haben, nicht bloß der Zukunft (so ich früher), sondern der Gegenwart; und nicht bloß wie einst Moses oder die Propheten Gotteserscheinungen hatten (Mey., Weiß Joh. Lehrbegr. S. 208), sondern in vollerer und eigentlicherer Weise gemäß dem gegenwärtigen Stadium der Heilsgeschichte: dann will er sich beruhigen. Ἀρκεῖ ἡμῖν, nicht bloß „hinsichtlich unsres Verlangens nach Gotteserkenntniß" (Mey. früher), noch überhaupt „damit ist all unser Begehren erfüllt" (de W., Lcke.) u. ähnl.; sondern es handelt sich um die Gewißheit, daß in Jesu die absolute Offenbarung Gottes gegeben und damit also auch die Zukunft des Reiches Gottes verbürgt sei.

V. 9. Aber Jesus kann nicht über sich selbst hinaus-

Digitized by Google

weisen. Es gibt keinen Beweis für ihn als seine Selbstbeweisung. Das sollte Philippus nun nach so langem Verkehr zwischen ihnen wissen. So lange Zeit bin ich mit euch und du hast mich nicht erkannt, Philippus? — diese Worte haben etwas Wehmüthiges, und der Name am Schluß macht die Trauer dem Jünger unmittelbar fühlbar. Denn „Philippus" wird richtiger und nachdrucksvoller zum Vorhergehenden gezogen als zum Folgenden. Denn der erste Satz ist ein persönliches, der zweite ein allgemeines Wort. Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen; denn er ist die Offenbarung des Vaters, ob man ihn nun als solche erkenne oder nicht. In dieser objektiven Allgemeinheit ist, wie Mey. mit Recht fordert, dieser Satz zu belassen und nicht auf das gläubige Sehen zu beschränken (Lcke., de W.); noch weniger dahin zu verflachen, „daß das Göttliche sich in ihm darstellt," wie Bg. Cr. hier wieder gethan hat. Diesen Satz hat im Anschluß an Luthers Forderung einer rechten Gotteslehre im Gegensatz zur spekulativ scholastischen Melanchthon zum Ausgangspunkt seiner Erörterung über Gott in den späteren Ausgaben seiner loci gemacht.

V. 10. Um den Philippus dessen gewiß zu machen, daß er die absolute Offenbarung des Vaters sei, erinnert ihn Jesus an das frühere Wort von der Gemeinschaft zwischen dem Vater und ihm (10, 38). In und mit dieser Gemeinschaft ist auch jenes gegeben und im Sinn dieser Gemeinschaft ist jenes gemeint. An diese Gemeinschaft aber glaube er doch? Nicht als stellte er durch die Frage seinen Glauben in Zweifel; sondern er erinnert ihn an denselben, damit er von hier aus auch dessen, was damit gegeben ist, sich bewußt werde. Es ist nicht so, als ob Jesus etwa „das undeutliche und paradoxe ὁρᾶν mit dem deutlichen πιστ. vertauschte" (de W.); denn die beiden sind nicht gleich; sondern mit dem Glauben an dieses Ineinandersein ist auch jenes objektive Verhältniß, welches Gegenstand des ὁρᾶν ist, gegeben; noch ist ὁρᾶν paradox, sondern so eigentlich wie eben das leibliche Sehen Jesu. Jene Gemeinschaft nun, welche Gegenstand des Glau-

Digitized by Google

bens ist, erweist sich nach den beiden Seiten hin, welche überhaupt in Betracht kommen können, in Jesu Wort und Thun nämlich. Nicht von sich selbst redet er; sondern der Vater in ihm ist es, welcher wie τὰ ἔργα ποιεῖ, so auch τὰ ῥήματα λέγει — dieß zu ergänzen (Beng. u. gewöhnl.), ist einfacher als Meyer's Erklärung, daß die ἔργα als Beweis für die ῥήματα gebraucht würden. Auch müßte es in diesem Falle nicht ὁ δὲ, sondern ὁ γὰρ πατὴρ heißen. Des Vaters Werke wie Worte sind es: nach diesen beiden Seiten der Selbstdarstellung Jesu stellt sich in dieser die Gemeinschaft Jesu und des Vaters dar. Denn wenn er damit auch eine Bedingtheit seines Wirkens durch den Vater aussagt, wie durchweg im Evangelium, so ist er doch nicht bloß äußeres Organ des Vaters, sondern der in ihm bleibende Vater ist es, der die Werke thut; also ebenso ein Verhältniß unbedingter Gemeinschaft. Vgl. zu 5, 19 (I, 445 f.). Um dieser willen sollen sie nun auch des Weiteren gewiß sein. Sie können es aber darum, weil beider Verhältniß ein bleibendes, nicht ein vorübergehendes ist, wie etwa bei früheren Beauftragten Gottes: daher ἐν ἐμοὶ μένων (so auch de W., Mey., Lcke. u. A.).

V. 11. An diese seine Gemeinschaft mit dem Vater sollen und können sie also glauben. Mit Nachdruck ist πιστεύετε wiederholt. Sie sollen ihm (μοι) d. h. seinem Worte glauben, weil es aus jener Gottesgemeinschaft herausgesprochen ist; oder wenigstens wenn nicht um des Wortes willen, so doch schon um der Werke willen (διὰ τὰ ἔργα αὐτά), auch abgesehen von seinem zeugenden Wort. Nicht als vermöchten jene abgesehen von diesem einen rechten und völligen Glauben zu wirken. Aber wer sie recht auf sich wirken läßt, dem werden sie bald solchen Eindruck machen, daß er auch Jesu Wort in Glauben aufnimmt und hiedurch nun recht gläubig wird.

Mit diesem πιστεύετέ μοι erinnert Jesus an den Anfang: πιστεύετε εἰς τὸν θεόν, καὶ εἰς ἐμὲ πιστεύετε, so zwar, daß er für die dort geforderte Zuversicht in Betreff der in ihm gegebenen Heilszukunft hingewiesen hat auf seine blei-

Digitized by Google

bende Gemeinschaft mit dem Vater, an welche sie vor Allem sich im Glauben halten sollen.

Daran reiht sich in V. 12—24 der zweite Satz: sie sollen auch dessen gewiß sein, daß er seine Gemeinschaft mit dem Vater in der Gemeinschaft mit ihnen bethätigen wird.

V. 12. Es ist eine große Verheißung die er gibt, die er deßhalb mit einer starken Versicherung einleitet: wahrlich, wahrlich ich sage euch. In seinen *ἔργοις* hat Jesus seine Gottesgemeinschaft erwiesen; er will sie in noch viel höherem Grade durch die mit ihm durch den Glauben in Gemeinschaft Stehenden erweisen. Unter diesen Gesichtspunkt sind die folgenden VV. zu stellen; denn er will wieder übergehn zu *ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς* (V. 18 vgl. V. 3). Man mißversteht deßhalb den Zusammenhang, wenn man dieselben nur als „ermunternde Verheißung künftiger Wirksamkeit" od. ähnl. bezeichnet (de W., Mey., Lcke. u. A.). Denn Jesus betont ja im Folgenden nachdrücklich sein „Thun". *Ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ* sagt Jesus; denn qui Christo de se loquenti credit, in Christum credit, Beng. Dieselben, ja größere Werke wird ein solcher (natürlich in Jesu Namen und Kraft) thun, weil Jesus zum Vater geht. Denn *ὅτι ἐγώ — πορεύομαι* gehört auf das engste mit dem unmittelbar Vorhergehenden, mit *μείζονα*, nicht auch mit *τὰ ἔργα* u. s. w. (Mey.) zusammen. Damit ist der Gedanke zunächst abgeschlossen, so daß also nicht ein Komma (Lchm., Tischd., Lcke., Mey., Stier V, 194 u. A.), sondern ein Punkt (Bg. Er.) oder Kolon nach *πορεύομαι* zu setzen ist. Die Werke, welche Jesus gethan hat auf Erden, waren Erweisungen seiner Gottesgemeinschaft, entsprechend dem Stadium, in welchem dieselbe sich befand. In ein höheres Stadium, in ein Stadium völliger Unbedingtheit ist dieselbe eingetreten mit Jesu Erhöhung. Dem entsprechend wird ihre Erweisung seitdem sein. So auch Bg. Er. u. Luther: „Denn durch die Gewalt, so ich haben werde zur Rechten des Vaters — — will ich in euch wirken." Nicht also, als ob auffälligere Wunder gemeint wären, wie

Digitized by Google

man denn etwa (z. B. Beng.) auf Akt. 5, 15. Mk. 16, 15 ff. u. ähnl. verwiesen hat. Sondern die neue Wirksamkeit Jesu ist gemeint, welche er ausüben konnte dadurch, daß er, wieder in die Gottesstellung zurückgetreten, Macht bekam gegenüber den geistigen Gewalten in der Völkerwelt und über den Geist Gottes als seinen Geist. Solches neue Vermögen ist denn auch sofort offenbar geworden in den Aposteln, welche ernten konnten, da Christus nur gesät. Die gesammte Thätigkeit, welche der Gründung, Bildung und Sammlung der Gemeinde Jesu Christi dient, und welche bedingt ist durch Jesu Gottesstellung und den Geist der Wiedergeburt, ist also gemeint. Dahin gehören die geistlichen Wunder nicht minder als die leiblichen, sofern sie diesem Zwecke dienen. Wunderbar ist das alles gleicherweise, es sei auf dem Gebiet des Person- oder des Naturlebens, des äußeren oder des inneren; denn es ist ein Neues gewirkt durch den neuen Geist Jesu Christi, der nun gegeben ist. Ja vom geringsten Dienst im Reiche Gottes gilt das, sofern er ermöglicht ist dadurch, daß der neue Geist Christi als ein Geist der Verklärung oder des Wunders die σάρξ, welche doch hiefür, weil für das Reich Gottes, eigentlich nicht taugt, in Dienst genommen hat. So hat man denn auch in der Regel eine Verheißung des apostolischen Wirkens in diesen Worten gefunden; nur daß man die Verheißung in der Regel nur oder vorzugsweise auf die Ausdehnung der apostolischen Thätigkeit über die Grenzen der Theokratie hinaus bezog (wie Lücke, Olsh, Thol., Mey., Stier V, 193; wogeg. God.) und so dann das Spezifische des μείζων zu wenig hervorhob.

V. 13. Damit die Jünger aber wohl wüßten, wie er das meine, fügt Jesus hinzu: nicht von größeren Werken im allgemeinen ist die Rede, sondern von solchen, die in seinem Namen geschehen, die durch das Gebet in seinem Namen vermittelt sind. Näher erklärend ist καί. So kann man wohl sagen: die μείζονα ἔργα sind objektiv durch Christi Erhöhung, subjektiv durch das Gebet in seinem Namen bedingt. Nicht auf αἰτήσητε, sondern auf ἐν τῷ ὀν. μου liegt der Nach-

Digitized by Google

druck, wie denn dieß Moment in τοῦτο (ποιήσω) herausgehoben ist; ebenso im folgenden nicht auf δοξασθῇ oder ὁ πατήρ (Mey.), sondern auf ἐν τῷ υἱῷ. Schon daraus ergibt sich, wie es denn auch durch den Zusammenhang und durch die Parallelen 15, 16 und 16, 23 nicht anders nahe gelegt ist, daß das Gebet als an Gott gerichtet zu denken ist, ohne daß aber daraus die Konsequenzen folgten, welche zu ziehen Lücke geneigt ist; Konsequenzen, welche auch schon darum nicht berechtigt sind, weil Jesus von sich sagt τοῦτο ποιήσω, und nicht bloß vom Vater wie 16, 23. „In meinem Namen" ist nicht bloß invocato meo nomine u. dgl., sondern, wie Beng. erinnert hat, respicitur illud: qui credit in me V. 12, oder Mey. erklärt hat, der Name Jesu sei das Element, in welchem die Gebetsthätigkeit sich bewegt. Im Namen Christi betet, wer, indem er betet, ἐν Χριστῷ ist und als ἐν Χριστῷ seiender zu Gott betet. Darin liegt das dreifache, was man gewöhnlich unterscheidet: sich auf Jesum berufend, in der Gemeinschaft seiner Person, und in seinem Sinne beten (so z. B. Stier V, 196 f.). Das mittlere Moment ist die Hauptsache. Die Berufung liegt aber darin, daß der Betende zu Gott betet, sofern er als in Christo dem geschichtlich geoffenbarten seiend mit Gott in Gemeinschaft steht, oder daß er zum Vater Jesu Christi betet, wie die alttestamentlichen Gläubigen zum Gott Abrahams, Isaks und Jakobs (Beng.). Betet er aber als in Christo seiender zum Vater Jesu Christi, so ist damit von selbst gesagt, daß auch sein Gebet in Christo ist, d. h. daß sein Inhalt nicht des Betenden für sich, sondern Christi Sache ist. Vgl. Hofm. Schriftb. II, 2, 357 f. Glaube (V. 12) und Gebet (V. 13), darin liegt die Stärke der Christen und die Kraft ihrer Wirksamkeit.

Denn was auf solche Weise von Gott begehrt wird, das will der Sohn erhören: diese Bedingung hebt τοῦτο hervor. Denn alles δοξάζεσθαι des Vaters soll ein δοξ. nur im Sohne sein. Also zum Vater Jesu Christi und in Christi Namen muß man von nun an sich wenden im Gebet. Und damit im Sohne der Vater verherrlicht werde, ist der Sohn

Digitized by Google

es auch, welcher thut, was in seinem Namen begehrt wird. „Er zieht nun wieder auf sich, daß er gesagt hatte, sie sollen dieselben Werke und größere thun" Luther.

V. 14 wiederholt deßhalb nicht bloß dasselbe Wort, um es dem Glauben recht gewiß zu machen, sondern fügt auch dem *ποιήσω* mit Nachdruck ein *ἐγώ* bei. *Ἐγὼ* hoc jam indicat gloriam, Beng. Das von ℵ B zu *αἰτήσητε* beigefügte *με* aber (auch Tischd. VIII) ist trotz der Autorität der Hdschr. gewiß mit A D zu streichen, denn es wäre doch allzu wunderlich.

Jesus bethätigt seine Gottesgemeinschaft in der Gemeinschaft mit den Seinen erstens in der Gebetserhörung V. 12—14, zweitens in der Geistesmittheilung **V. 15—17.** Daran sollen sie ebenso Gewähr wie einstweiligen Ersatz für jene zukünftige Reichsgemeinschaft haben.

V. 15. Sollte nun aber die Rede so äußerlich zusammengefügt sein, daß V. 15 eine neue Ermahnung brächte und V. 16 eine neue Verheißung daran fügte (Mey.)? Auf das was V. 16 bringt, ist es von vornherein abgesehen. Aber wie Jesus bei der Gebetserhörung in *ἐν τῷ ὀνόματί μου* die nothwendige Bedingung aussprechen mußte, so ist für die Geistesmittheilung und die hierin sich bethätigende Gemeinschaft Jesu mit den Seinen die Liebe zu Jesu, welche sich im Halten seiner Gebote erweist, die nothwendige Bedingung, mag man nun mit B L *τηρήσετε* im Fut. (ℵ *τηρήσητε*) oder mit A D imperativisch *τηρήσατε* (so z. B. Mey., God.) lesen. Denn auch das Futurum ist im Sinne der Bedingung gemeint. Wie aber dort *ἐν τῷ ὀν. μ.* nicht zunächst eine Ermahnung an und für sich hat geben wollen, obgleich es eine solche ist, so ist es auch mit V. 15. Stier hätte deßhalb nicht sofort von „Unverstand" reden sollen S. 200. Denn nur der Liebe wird die Erkenntniß (V. 17) geschenkt. Das *τηρεῖν τὰς ἐντολάς*, welches Jesus zum Kennzeichen der Liebe macht, ist nicht eine neue Gesetzlichkeit. Nicht eine Summe einzelner Satzungen hat Jesus gegeben, sondern im

Digitized by Google

Wort heiligender Wahrheit sich selbst ausgesprochen. Dieses Wort ist zugleich Norm des Christen, darum *ἐντολή*. Damit ist die Aufgabe der Christen für die Zwischenzeit überhaupt ausgesprochen.

V. 16. Solcher Liebe nun ist der Geist verheißen, welcher bis zu Jesu Wiederkehr dessen Stelle vertreten soll. Ich will den Vater bitten — denn vom Vater geht er aus; aber durch Christus ist seine Sendung vermittelt. Wenn dieß als Bitte Christi beim Vater bezeichnet wird, so entspricht dieß dem geschichtlichen Verhältniß, in welchem zum Behufe des Heilswerkes der Sohn zum Vater steht. *Ἐρωτᾶν* ist auch sonst von Christo dem Vater gegenüber gebraucht: 16, 26. 17, 9. 15. 20. Das gilt aber vom Sohn überhaupt, nicht etwa bloß von der menschlichen Natur Christi. Und er wird euch einen anderen Paraklet geben, daß er bei euch sei auf ewig. Nicht eine Kraft Christi bloß oder der Art etwas kann der Geist sein; sonst könnte er nicht Christi Stelle vertreten; am wenigsten „der zu Geist verklärte Christus" (Thol.): er ist ja ein Anderer als Christus. Deßhalb redet Jesus nicht bloß neutral von ihm als *τὸ πν. τῆς ἀληθείας*, sondern sagt von eben diesem: *ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα* V. 26 u. ähnl. 15, 26. 16, 8. 13. 14, „in allem dem nicht wie von einem Etwas, sondern wie von einem Selbst redend" (Hofm. Schriftb. I, 192). Man hat deßhalb auch immer die Persönlichkeit des h. Geistes an diesen Stellen ausgesprochen gefunden (Mey., Köstl. S. 108 f. Hilgf Lehrbgr. S. 100. Schmid bibl. Th. d. N. T. S. 215—217; auch Weiß joh. Lehrbgr. S. 283 gegen Bg. Cr.'s bloßen „Schein einer persönlichen Beschreibung").

Παράκλητος kommt im N. T. nur bei Joh. vor, 14, 26. 15, 26. 16, 7. 1 Joh. 2, 1. Die griechischen Exegeten (Orig., Chrys., Theophyl. u. s. w. und ihnen folgend Luther, auch van Hengel) haben es aktiv im Sinn von *παρακλήτωρ* (LXX Hiob 16, 2) „Tröster" genommen. Aber die Form ist passivisch, also doch wohl auch die Bedeutung. Dieß wird auch gegen die Fassung „Lehrer" oder „Zusprecher"

Digitized by Google

(Euthym. παραινετής, Theod. Mopsv. διδάσκαλος, Ernesti, Hofm. Weiss. II, 271. Schriftb. II, 2, 17, ich früher) einzuwenden sein, so viel Ansprechendes sonst diese Bedeutung durch ihren Zusammenhang mit dem sonstigen Gebrauch von παρακαλεῖν (Zusprechen, im Sinn der Belehrung, Ermahnung u. s. w.) und παράκλησις z. B. Ap.-Gesch. 9, 31 hätte, wie auch Hgstb. anerkennt. Aber die passive Wortform bildet ein zu schwer zu beseitigendes Hinderniß. So sind denn seit Knapp (Scr. var. arg. p. 115 ff.) die Neueren fast alle zur klassischen Bedeutung des Wortes: advocatus, Rechtsbeistand, dann Beistand überhaupt (so auch Tert., Aug., Mel., Calv., Grot., Lpe., auch Luther in der Erklärung) zurückgekehrt. Hofmann's Einwand, daß nicht die Jünger etwas zu thun gehabt, wobei Christus ihnen nur geholfen; sondern er habe sein Werk an ihnen gethan (a. a. O. S. 16), trifft nicht. Denn er hat sie allerdings bewahrt, so lange er bei ihnen war, daß keiner von ihnen verloren gehe (17, 12). Nun soll der Geist ihnen schützend und helfend zur Seite stehen. Vgl. auch Matth. 10, 17 f. Auch erinnert Hgstb. mit Recht, daß das ἄλλος παράκλητος den Ton auf ἄλλος lege und nicht auf παράκλητος in dem Sinne, daß Christus als solcher hervorgehoben werden solle, wie er ja auch vor seiner Erhöhung zum Vater, wo er die Seinen vertritt, niemals so genannt wird.

Bisher nun hat Jesus ihnen zur Seite gestanden; von nun an soll es an seiner Statt der Geist thun, den auf seine Bitten hin der Vater ihnen geben wird, mit der Absicht, daß er bei ihnen bleibe, also ihnen nicht auch genommen werde wie Jesus. Es ist eine wunderliche Meinung z. B. Hilgenfelds (noch Einl. S. 713. 728), diese Verheißung des Geistes setze eine andere Vorstellung von der Zukunft als die geläufige voraus, indem sie an die Stelle der sichtbaren Wiederkunft Christi u. s. w. die Sendung des Geistes der Wahrheit setze. Als ob nicht auch das johanneische Evangelium die Wiederkunft Christi, und nicht auch die übrige neutestamentliche Literatur die Wirksamkeit des Geistes Jesu Christi kennte!

Digitized by Google

V. 17. Dieser Geist nun wird den Jüngern ein Geist der Wahrheit sein, der ihnen also jederzeit die Wahrheit selbst, wie sie dieselbe gerade bedürfen werden, mittheilen wird. Die Wahrheit aber ist Gott in Christo; diesen wird er sie allezeit verstehen lehren; so wird dann auch ihr Leben und alle ihre Bethätigung gegen Gott richtig sein. Ihnen allein wird er gegeben; denn der dem Tod verfallenen Welt fehlt die Aufnahmsfähigkeit dafür (vgl. 1 Kor. 2, 14). Es fehlt ihr, indem ihr der Glaube fehlt, das Organ für das Sehen und aneignende Erkennen des Geistes. Die Jünger dagegen erkennen ihn; denn bei ihnen bleibt er und ist er. Denn ἐστίν wird mit B D der Lesart ἔσται (ℵ A L) vorzuziehen sein, entsprechend dem Präsens μένει. Nicht als wäre der Geist schon gegenwärtig. Es wird nicht ausreichen das Präsens durch das vorhergehende Futurum δώσει bedingt zu denken (Hofm. Schriftb. II, 2, 21): denn dieß steht zu entfernt. Das Präsens ist zeitlos. In der christlichen Gemeinschaft hat der Geist seine Stätte (παρ' ὑμῖν μένει), im Innern des Christen sein Sein (ἐν ὑμῖν ἐστίν).

V. 18 sagt nun, welche Bedeutung das Kommen des Geistes für die Jünger habe. Im Geiste kommt Christus selbst zu ihnen. Ich lasse euch nicht als Waisen, ich komme zu euch. Wie dieses Kommen Christi gemeint sei, ist freilich unter den Auslegern fraglich. An die Auferstehung Jesu haben Chrys., Theoph., Grot., Hilgf., Weiß Joh. Lehrbegr. S. 274 gedacht. Aber den nahe liegenden Einwand, den sich Weiß selbst machte, daß diese Gemeinschaft keine bleibende gewesen, haben seine Gegenbemerkungen nicht zu beseitigen vermocht. Denn die spätere Gemeinschaft mit dem Erhöhten kann um deßwillen nicht als einfache Fortsetzung der mit der Auferstehung begonnenen angesehen werden, da durchweg in den Abschiedsreden der in Tod, Auferstehung und Himmelfahrt sich vollziehende Hingang zum Vater als Ein Akt gefaßt wird, das Wiederkommen Christi also diesen ganzen Vorgang zur Voraussetzung hat. Es kann demnach die Auferstehung auch nicht mit, nämlich mit dem Kom-

Digitized by Google

men im Geiste, gemeint sein (so Lampe, Beng., de W., Brckr., Ebr., Hstbg.), sondern es kann nur die Frage sein, ob an die Parusie — so Aug., Hofm., ich früher —, oder an das Kommen Christi im Geiste — so fast alle Neueren — zu denken sei. Das Ganze wie das Einzelne wird nur diese letztere Erklärung rechtfertigen. Es gilt von der Gemeinde und den Christen das Zweifache: daß sie fern von Christus sind (2 Kor. 5, 6) und nach ihm verlangen (Apok. 22, 17), und wiederum: daß er bei und unter ihnen gegenwärtig ist (Matth. 28, 20) und im Wort der Verkündigung sich bethätigt (Ap.-Gesch. 26, 23. Eph. 2, 17). Das Anakoluth zeigt an, daß V. 18 nur eine Parallele des Vorhergehenden ist, also nicht ein Zweites bringt. Wenn er hier nun aber von seinem eigenen Kommen redet, so sollen die Jünger eben das vom Geist Gesagte in diesem Sinn verstehen. Und zwar wird die Verheißung sich bald verwirklichen.

V. 19. Nur kurz noch, und die Welt sieht mich nicht mehr. Zu ἔτι μικρὸν vgl. 13, 33. Die Welt wird ihn nicht mehr sehen, weil sie ihn nur leiblich sehen kann, er aber leiblich ihr entzogen werden wird, um ihres Unglaubens willen. Ihr aber sehet mich; denn sie haben im Glauben das Organ für die innere Erfahrung Jesu Christi — der Gegensatz fordert die Gleichzeitigkeit des Nichtsehens für die Welt, des Schauens für die Gläubigen. Also kann es nicht auf die sichtbare Wiederkunft Christi gehen, wo ja die Welt ihn sehen wird, freilich mit Schrecken. Die innere Erfahrung aber, welche die Jünger machen, wird ein Schauen genannt, nach dem Sprachgebrauch des johanneischen Evangeliums (vgl. z. B. V. 17), welches überhaupt den Gebrauch von θεωρεῖν liebt. Um diese Erfahrung zu machen muß man die entsprechende Empfänglichkeit dafür in der inneren Lebensbeschaffenheit besitzen. In diesem Sinne bringen die folgenden Worte: denn ich lebe und ihr werdet leben, die Begründung des Vorhergehenden. Von seinem höheren Lebensstand, in welchen er mit der Verklärung und Erhöhung eintritt (vgl. Apok. 1, 18), redet er präsentisch, sofern ihm der-

Digitized by Google

selbe schon wie gegenwärtig vor der Seele steht. Indem die Jünger mit ihm selbst im Glauben Gemeinschaft haben, haben sie Gemeinschaft auch mit diesem seinem neuen Leben. Hiervon redet er futurisch, nicht präsentisch, weil dieß für die Jünger nach ihrer ganzen inneren Beschaffenheit etwas ferner liegendes war als für ihn. Von dieser ihrer Zukunft präsentisch zu reden würde doch zu wunderlich gewesen sein und den Jüngern allzu befremdlich gelautet haben. Man darf aus dem Futurum nicht folgern, daß ζήσεσθε (א A D ζήσετε B L) in eine spätere Zukunft hinausweist als ζῶ. Ζῶ und ζήσεσθε verhalten sich zu einander wie oben V. 3 ἔρχομαι und παραλήψομαι. Das Futurum bezeichnet die Wirkung der im Präsens ausgedrückten neuen Thatsache (vgl. God.). Es ist dasselbe Leben bei Christus und den Jüngern, nur bei Christus für sein Person- wie Naturleben, bei den Jüngern nur für ihr Personleben, von wo aus es sich dann erst in der Zukunft auch für ihr Naturleben vollziehen wird. Das Prinzip dieses neuen Lebens ist der Geist. Also kann es nicht bereits mit der Auferstehung beginnend gedacht werden: denn mit dieser haben sie noch nicht den Geist als Macht des neuen Lebens empfangen. Die „Erkenntniß des Auferstandenen" aber, welche Weiß (Joh. Lehrbgr. S. 70) geltend macht, kann nicht der Anfang eines neuen Lebens heißen. Auch ist die wahre Erkenntniß nicht der Grund, sondern die Folge des neuen Lebens. Denn so, und nicht umgekehrt, ist augenscheinlich das Verhältniß des Folgenden zum Vorhergehenden.

V. 20. An jenem Tage werdet ihr erkennen, daß ich in meinem Vater und ihr in mir und ich in euch. Wenn auch die Auferstehung den Jüngern einen Fortschritt in der Erkenntniß brachte, wie Thomas zeigt (20, 28), so doch nicht diese Erkenntniß, von der hier die Rede ist (geg. Beng., Hgstb.). Denn die Gemeinschaft Christi mit den Seinen ist durch den Geist der Einwohnung bedingt, also durch Pfingsten. Eben deßhalb wird nicht an die Parusie gedacht werden können (so ich früher), da diese die geschichtliche Vollendung des Reiches Gottes, aber nicht die innerliche

Digitized by Google

Gemeinschaft als etwas Neues bringt. Aber daraus folgt nicht, daß wir unter jenem Tage einen Tag im eigentlichen Sinn, somit den Pfingsttag als solchen zu verstehen haben (z. B. Mey.). Es kann ebenso gut die mit Pfingsten beginnende Zeit des Geistes sein. Und nach der johanneischen Geschichtsdarstellung, welche weniger die äußere geschichtliche Thatsache als solche, als vielmehr das Wesen derselben ins Auge faßt, wird diese Auffassung die näherliegende sein. Die Zeit des Geistes ist die Zeit einer neuen höheren Erkenntniß. Der Gegenstand derselben ist sowohl die Gemeinschaft Christi mit dem Vater als die zwischen ihm und ihnen. Denn für beide ist die Vermittlung der Geist, den sie eben dann besitzen. Das ist die höchste Erkenntniß Christi, sein Verhältniß zum Vater zu erkennen (vgl. zu 10, 38); und das Höchste was vom Christen gilt ist, daß das Verhältniß von Vater und Sohn seine Analogie hat in dem Verhältniß der Gemeinschaft zwischen Christus und dem Gläubigen. Die Idee der κοινωνία beherrscht das hohepriesterliche Gebet und liegt dem 1. Johannesbrief zu Grunde.

V. 21. Diese Gemeinschaft, da sie Liebesgemeinschaft ist, hat zur Voraussetzung die sittliche Bedingung des Liebesgehorsams gegen die sittliche Forderung Christi. **Wer meine Gebote hat und hält sie, der ist es, der mich liebt. Wer aber mich liebt, wird geliebt werden von meinem Vater, und ich werde ihn lieben und werde mich ihm kundgeben.** Vgl. V. 15. Das Wort Christi, wie es Norm für das Verhalten des Christen ist (ἐντολαί) zu haben ist das erste, zu halten das zweite. Ἔχειν ist nicht bloß ein habere in memoria im Unterschied von servare in vita (Aug., de W.), sondern innerlicher Besitz, welcher das Wissen und Aufgenommenhaben voraussetzt (Mey.), τηρεῖν aber bezeichnet nicht ein innerliches Bewahren im Herzen (so Stier V, 214), was weder einen Unterschied von ἔχειν ergäbe, noch dem sonstigen Sprachgebrauch entspräche, sondern die thatsächliche Beobachtung im Gehorsam des Lebens, worin sich die Liebe zu Christus beweist. Ἐκεῖνός ἐστιν

Digitized by Google

mit Nachdruck und gemäß dem johanneischen Gebrauch von ἐκεῖνος (vgl. Mein Ursprung u. s. w. S. 143). In dem ἀγαπᾶν με faßt Jesus das gesammte christliche Verhalten zusammen, wie auch alles Verhalten Gottes und Christi gegen die Menschen in der ἀγάπῃ zusammengefaßt ist. Denn jene Liebe wird erwidert von der Liebe Gottes und Christi. Christus verschwindet nicht in Gott, sondern in „ich werde ihn lieben" tritt er selbständig hervor. Es soll auf Grund der Liebe Gottes zu einem persönlichen Liebesverhältniß Christi mit einem solchen kommen. Und diese Liebe Christi äußert sich in der innern Offenbarung. Denn nicht an die Parusie ist zu denken, sondern an die innerliche Kundgebung Christi an die gottliebende Seele; denn es handelt sich um ein Verhältniß zu den Einzelnen. In dieser innern Erfahrung soll der Christ seine Seligkeit und seinen höchsten Lohn sehen. Man hat an Exod. 33, 13 erinnert (z. B. Beng.): εἰ οὖν εὕρηκα χάριν ἐναντίον σου, ἐμφάνισόν μοι σεαυτόν. Das wird sich hier in viel eigentlicherer, weil innerlicherer Weise verwirklichen.

V. 22. Judas (Thaddäus oder Lebbäus) weiß Jesu Wort nicht mit der alttestamentlichen Verheißung in Einklang zu bringen, welche eine Offenbarung Jehova's an alle Welt in Aussicht stellt, während sie Jesus auf die Seinen beschränkt zu haben schien. So fragt er denn, wodurch diese Modifikation herbeigeführt worden. Er hatte nicht verstanden, daß Jesus nicht von der schließlichen Herrlichkeitsoffenbarung, sondern von der sittlich bedingten innerlichen Kundgebung im Geiste rede. Die Gedanken der Jünger eilten immer auf das schließliche Ende und konnten sich nur schwer darein finden, daß zunächst eine Zeit des Geistes kommen solle, mit welcher das Ende nur erst beginne. Denn die alttestamentliche Weissagung hatte beides in Eins zusammengenommen. Damit verneint Jesus oder das johanneische Evangelium nicht das „Wiedererscheinen Christi vor aller Welt" (so Hilgf. Einl. S. 728), sondern er stellt es nur zurück gegen das hier ausschließlich hervorgehobene Nächste: die sittlich bedingte innere persönliche Gemeinschaft.

Digitized by Google

V. 23. Seiner Gewohnheit nach gibt Jesus keinen Aufschluß über jenes Problem, sondern wiederholt nachdrücklich sein Wort. In der Betonung der sittlichen Bedingung liegt indirekt die Antwort auf die Frage. Da die Welt diese Bedingung nicht leistet, kann ihr auch die selige Gemeinschaft nicht zu Theil werden: und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen. Es ist nicht die äußere Majestätsoffenbarung, sondern die innere Gnadenoffenbarung. Was einst der Gemeinde zu Theil werden wird (Apok. 21, 3), das soll jetzt schon im Geist an den Einzelnen Wahrheit werden. Der Einzelne wird zum Tempel, worin Gottes Gnadengegenwart wohnt. Das alttestamentliche Wohnen Gottes unter seinem Volk (Exod. 25, 8. 29, 45. Levit. 26, 11 f. Ez. 37, 27) hat zunächst ihr Ziel in Christo gefunden (1, 14 *ἐσκήνωσεν* u. s. w.); von da aus verwirklicht es sich in den Gläubigen, um sein Ziel in der Gemeinde und ihrer zukünftigen Vollendung der Gottesgemeinschaft zu finden. „Wir", der Vater und Sohn im Geiste, „werden zu ihm kommen" — gleichsam auf ihrem Wandergang vom Himmel aus über die Erde hin kehren sie ein unter einem solchen Dach und nehmen hier Herberge. *Ποιησόμεθα* im Med. — so ℵ B L, gegen *ποιήσομεν* A E G u. s. w. —: wir werden uns machen. Von jeher hat man hierin die unio mystica gefunden, über welche Hollaz: unio mystica est conjunctio spiritualis Dei triunius cum homine justificato, qua in hoc velut consecrato templo praesentia speciali eaque substantiali habitat et gratioso influxu in eodem operatur.

V. 24. Im Gegensatz dazu: wer ihn nicht liebt und so denn auch sein Wort nicht hält, dem wird solche Offenbarung und Gemeinschaft nicht zu Theil werden. Diese Schlußfolgerung ist zwar nicht direkt ausgesprochen, ergibt sich aber theils aus dem Gegensatz, in welchem V. 24 zu V. 23 steht, theils daraus, daß das Wort Jesu als Wort des Vaters betont wird. Also wer, indem er Jesum nicht liebt, damit auch dieß Wort mißachtet, welches des Vaters Wort ist, von dem kann dann auch nicht gelten, daß ihn der Vater lieben und

Digitized by Google

daß ihm demzufolge jene selige Offenbarung zu Theil werden wird.

Damit ist Jesus zum Schluß gekommen. Er hat den Jüngern gesagt, was er vor seinem Abscheiden ihnen zu sagen hatte:

V. 25. *Ταῦτα λελάληκα παρ' ὑμῖν μένων.* Nicht im Hinblicke auf die weiteren Belehrungen des an seine Stelle tretenden Paraklet (Mey., de W., Lücke u. A.), sondern im Hinblick auf sein Abscheiden sind diese Worte gesprochen. Denn nicht auf *ταῦτα* liegt der Nachdruck, so daß es etwa im Gegensatze zu einem *ἄλλα δὲ* (V. 26 *διδάξει πάντα*) gesprochen zu denken wäre, sondern auf *παρ' ὑμῖν μένων*. Weil er noch bei ihnen ist, so hat er ihnen gesagt, was er ihnen jetzt sagen mußte, da er nun bald scheidet.

V. 26. Was ihnen aber davon unverständlich geblieben sein, oder ihnen noch entschwinden sollte, das wird der Paraklet sie Alles lehren und erinnern. Denn *ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ* wird er vom Vater gesandt. Vom Senden, nicht vom Erbitten des Geistes, weder von Seiten der Gläubigen (Lcke.), noch auch Jesu (de W., Ebr., God.) ist dieß gesagt. Den Namen Jesu hat Gott im Auge, wenn er den Geist sendet: also der Offenbarung und Verherrlichung Jesu dient der Geist (Mey.). Es ist wie Jesus von sich sagt 5, 43, er sei gekommen im Namen des Vaters (Stier V, 223). Wie also Vater und Sohn sich zu einander verhalten in der Sendung Jesu, so Sohn und Geist in dessen Sendung (vgl. Gal. 4, 4. 6). Als *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* bezeichnet hier Jesus den Geist, mit dem von da an feststehenden Terminus: denn er soll Leben wie Stellung derer, die Christi sind in der Welt, dieser entnehmen und Gotte zueignen. Die Grundlage seiner Thätigkeit ist das Wort Jesu. Denn wenn auch *ἃ εἶπον ὑμῖν* nicht zu *διδάξει*, sondern wie es das logische Verhältniß der Begriffe fordert, nur zu *ὑπομνήσει* zu beziehen ist (geg. Grot., Calv. u. A.), so gilt doch was beim Zweiten ausdrücklich gesagt ist der Sache nach auch für das Erste. Er wird euch Alles lehren, wie 16, 13: er wird euch in

Digitized by Google

alle Wahrheit leiten. Zwar hat Jesus seinen Jüngern den ganzen Rath Gottes gesagt (15, 15. 17, 6), aber noch nicht in allseitiger Entfaltung der Wahrheit. Den in die Herzen der Jünger gelegten Samen der Erkenntniß zu voller Entfaltung zu bringen, war Aufgabe des Geistes. Damit sie aber nicht dächten, daß dieß neue, mit dem Empfangenen nicht zusammenhängende besondere Aufschlüsse seien, fügt Jesus hinzu: er wird euch erinnern alles dessen, das ich euch gesagt habe. Damit bindet er das Geschäft des Geistes an sein Wort. Es verhält sich also das Zweite zum Ersten nicht wie das Besondere zum Allgemeinen (so Mey.), sondern wie die Art und Weise zur Sache selbst. Es sind also nicht verschiedene Objekte gemeint, beim Lehren etwa das noch nicht Gesagte weil zu Schwere, beim Erinnern das wieder Vergessene (so z. B. Theophyl.), sondern es ist dasselbe Objekt, und es sind auch nicht zwei verschiedene Thätigkeiten, sondern im Grunde dieselbe (Lcke.): das Erste vollzieht und vermittelt sich durch das Zweite. Jesus will sein Wort für alle Zeiten zum Grund aller Erkenntniß der Wahrheit gelegt haben; die Sendung des Geistes dient demselben nur. Zu diesem Behufe aber wird dieser Geist von seiner Sendung an bleibend bei der Gemeinde Jesu sein. Damit ist also ein anderes Verhältniß gegeben und bezeichnet, als wenn im A. T. der Geist ab und zu die Propheten überkam, um sie dieß oder jenes zu lehren oder überhaupt um dieß oder jenes zu wirken.

V. 27. Um dieses bleibenden Geistesbesitzes willen kann er mit dem Segen von den Seinen scheiden: Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch; nicht wie die Welt gibt, gebe ich euch. „Das sind Letzeworte als deß der da will hinwegscheiden und gute Nacht oder den Segen gibt", Luther. Der Friede, den Jesus den Seinen nicht bloß wünscht, wie man wohl sonst, speziell in Israel (שָׁלוֹם לָכֶם) mit diesem Wunsche von einander Abschied nahm, sondern zurückläßt und ertheilt, ist nicht bloß „Seelenruhe" (de W.), aber auch nicht überhaupt „Heil" (Mey., Lcke.). „Wohlergehen" deutet es Luther; „das Wohlbefinden eines mit Gott

Digitized by Google

geeinigten Gemüths", Kling (St. u. Krit. 1836, 3 S. 686). Nicht eine Empfindung zunächst, sondern ein Zustand ist εἰρήνη, ein Zustand aber, der allerdings dann auch empfunden wird. Zunächst bedeutet es den Zustand, in welchem das Verhältniß des Widerstreits in das des Einklangs gewandelt ist (**pax reconciliationis**, Beng.). Im Einklang aber mit Gott zu stehen ist des Menschen Wohlsein. Dieß ist die Hoffnung Israels gewesen (Ps. 29, 11. Jes. 53, 5), die in Jesu dem Sohne Gottes für uns sich erfüllt hat. Dessen sollen sich die Jünger getrösten beim Widerstreit der Welt. Frieden läßt er zurück (ἀφίημι) da er scheidet, als sein Erbgut für die Seinen, über das er verfügt (δίδωμι), daher: „meinen Frieden". Nicht als wäre zu unterscheiden zwischen dem Frieden überhaupt, den er zurückläßt, und seinem Frieden speziell (**pax filialis** Beng.), welchen er den Seinen erst gibt (Beng., Lpe. S. 183, Stier V, 230); vielmehr ist es ein und dasselbe; das zweite Wort bestimmt das erstere nur näher, welches sich absichtlich allgemein hält, um sich an den gewöhnlichen Segenswunsch mehr anzuschließen. Auch Er will nicht ohne einen solchen Segen schließen; aber wie ganz anders ist es bei ihm!

Sein Geben ist nicht wie das der Welt. Der Unterschied bezieht sich nicht auf die Gegenstände des Gebens (Mey.: das Geben der Welt „verleiht Schätze, Lust, Ehre u. dgl., ist daher unbefriedigend"), sondern wie aus καθώς ersichtlich ist, auf die Art und Weise des Gebens. Sein Geben ist ein reales, das der Welt ein eitles, scheinbares. Nicht Sache und leeres Wort stehen einandergegenüber (Kling, Stier, God. „ohnmächtiger Wunsch"), sondern die Wahrheit und der trügliche Schein des Friedens (was vom vorhergehenden allerdings verschieden und nicht bloß haarspaltend ist, geg. Stier V, 231 Anm.). Wenn Christus Friede gibt, so gibt er ihn in Wahrheit, weil in der ζωή der Gottesgemeinschaft; wenn die Welt, dann nur in trüglichem Schein, weil in Gütern dieser dem Tod verfallenen Welt (ähnl. de W., Lcke.). Ein zur Be-

Digitized by Google

friedigung gebrachtes Dasein ist es beidemal, nur dort wirklich, hier scheinbar.

V. 28. Weil er ihnen ein solches Dasein als Angeld des zukünftigen zurückläßt, so sollen sie sich nicht in Unruhe und Schrecken setzen lassen durch seinen Abschied. Das Asyndeton (μὴ ταρασσ.) ist Ausdruck der bewegten Empfindung. Mit dieser Aufforderung kommt Jesus auf das zurück, wovon er ausgegangen V. 1. Denn daß an seinen Abschied hiebei zu denken, zeigt V. 28. Nicht erschrocken sollen sie sein über sein Wort vom Fortgehen und Wiederkommen — dieß zweite ist hinzugefügt nicht als Beruhigung, was es an sich für die Jünger hätte sein können, sondern nur als Wiederholung des Themas der Rede —, sondern vielmehr sich darüber freuen, daß er zum Vater geht; genauer: ἐχάρητε ἄν ihr hättet euch gefreut. Εἰ ἠγαπᾶτέ με: also um seinet=, nicht zunächst um ihretwillen hätten sie sich freuen sollen. Wenn ihnen, so wie es sein sollte, vor Allem an ihm gelegen wäre, so würden sie vor Allem begehren, daß er selbst zu seiner Vollendung komme, bevor sie für sich wünschen, seine persönliche Gemeinschaft nicht missen zu müssen. Dieses Wort εἰ ἠγαπᾶτέ με verbietet, dem Interesse für Christi Person (Mey.), welches Jesus hier von seinen Jüngern fordert, das Interesse für sein Werk oder vollends für sie selbst zu substituiren, wie die thun, welche die Grundangabe der Freude, die im Worte ὅτι ὁ πατήρ μείζων μου ἐστίν ausgedrückt ist, von dem höheren Schutze erklären, welchen nach Jesu Weggang der mächtigere Vater ihnen gewähren werde (Lcke., de W.). Lücke bemerkt zwar, da die Jünger ihretwegen betrübt und furchtsam waren, so müsse auch ἐχάρητε ἄν sich auf sie beziehen. Aber εἰ ἠγαπᾶτέ με ist für den Exegeten zwingend.

Nun freilich sagt Jesus nicht ὅτι ὁ πατήρ μείζων μου ἐστίν, um zu sagen: ich bin vom Vater ausgegangen, also ist meine Sehnsucht nur gestillt, wenn ich zu ihm zurückgekehrt sein werde (Olsh.). Hätte Jesus das sagen wollen, so hätte er es gesagt. Es fragt sich was μείζων sagen will. Von allen Stellen unseres Evangeliums, in denen μείζων vor=

Digitized by Google

kommt — sei es von Werken wie 1, 51. 5, 20. 14, 12, oder von Personen, die mit einander verglichen werden wie 8, 53. 13, 16. 4, 12 — gehört vor Allem 10, 29 hieher. Der Vater heißt dort größer als alle, sofern er der weltüberwaltende, weltmächtige ist. Insofern heißt er auch hier größer als Jesus, sofern dieser zwar beim Vater war, aber von ihm ausgegangen und in das innerweltliche sarkische Dasein eingetreten ist, damit also sich unter den Vater gestellt hat. Nicht auf das Verhältniß des Gezeugten zum Ungezeugten also (so die KVV., vgl. **Suiceri thesaur. eccl. II, 1368. Petav. de trin. II, 2.** Aehnlich Olsh.) geht dieß Wort von der *μειζονότης* des Vaters; denn nicht von bleibenden, sondern von geschichtlichen Verhältnissen ist hier die Rede. Also ist auch nicht etwa „die Unterordnung des Sohns unter den Vater" damit gelehrt (God., Liebner von einer ewigen *κένωσις* innerhalb der Trinität, Christol. I, 150 ff.). Aber es beschränkt sich auch nicht auf die menschliche Natur in ihrem Unterschied von der göttlichen (z. B. J. Gerhard); denn Jesus redet nicht bloß von einer einzelnen Seite, sondern von seiner ganzen empirischen Persönlichkeit (Hgstb.). Vielmehr es ist der **status praesens** des Sohns verglichen mit der göttlichen Weltstellung des Vaters (so z. B. Calvin). Das hat zur Voraussetzung die wesentliche Gottheit des Sohns; denn von einem bloßen Menschen so zu reden hätte keinen Sinn (Brckr., Hilgf., Weiß joh. Lehrbgr. S. 222. Stier V, 234. God. u. A.). Daß er nun zu dem Vater geht, soll für die Jünger darum Anlaß der Freude sein. Denn es ist seine Erhöhung; aber nicht durch den größeren Vater (Weizsäcker Jahrb. f. d. Theol. 1857 S. 170. Beyschl. Christol. d. N. T. S. 105) — denn was sollte in diesem Zusammenhang die „Größe" des Vaters? — sondern zu ihm, so daß er demnach zur vollen Gemeinschaft mit ihm zurückgekehrt — nicht zur persönlichen; denn in dieser stand er jetzt schon; sondern zur Gemeinschaft jener Weltstellung des Vaters; so daß er dann wieder im vollen Sinne *θεὸς καὶ κύριος* auch dem wirklichen Dasein und der Stellung nach ist. Davon ist das **beatior**

Digitized by Google

Bengels nur erst eine Konsequenz und nicht das zunächst Gemeinte. Seine Machtstellung dient aber seinem Berufe, denn seine Person ist nicht von demselben losgelöst zu denken, also auch das persönliche Interesse nicht von dem Berufsinteresse. In diesem Sinne betont denn Mey. die weit größere Macht und Wirksamkeit für seine Zwecke allerdings mit Recht. Aber sie ist eben die Folge seiner zunächst gemeinten Erhöhung zur Weltstellung des Vaters. Ob der Vater nicht auch größer sei als der Erhöhte — was Mey. gegen diese Erklärung einwendet — gehört nicht hieher. Denn wenn dieß auch ist, sofern die Weltstellung Christi des Erhöhten nur eben Gemeinschaft der Weltstellung des Vaters ist und dem Heilsrath des Vaters dient, so ist es doch volle Gemeinschaft — und darin gleicht sich der hier mit μείζων gemeinte Unterschied aus. So denn auch Luther (49, 246): „Nun siehest du, daß allhie nicht davon gehandelt und geredt wird wie Christus Gott oder Mensch oder was seine Natur und Wesen sei, ob er demselben nach größer oder kleiner sei, denn der Vater; sondern davon sagt er, daß sie nicht erschrecken sollen — und setzt diese Worte zur Ursach: denn er gehe zum Vater. — Nun heißt's ja nicht, von dem Vater geboren sein, sondern es heißt, des Vaters Reich einnehmen, darin er dem Vater gleich wird und in derselben Majestät erkannt und geehrt. Darum gehe ich dahin, spricht er, da ich größer sein werde denn ich jetzt bin; nämlich zum Vater — und es ist besser, daß ich aus der Kleinheit und Schwachheit — trete in die Gewalt und Herrschaft, darin der Vater ist." Vgl. auch 49, 244. 247.

Also in die volle Gottesstellung kehrt Christus zurück: darüber sollen die Jünger sich freuen. Daß dieß auch ihnen zu Gute kommen werde, verstand sich dann von selbst.

Friede (V. 27) und Freude (V. 28), beides im heil. Geist (V. 26), will ihnen sein Hingang bedeuten und wirken: solches hat es mit demselben auf sich, so sollen sie ihn beurtheilen.

V. 29. Zu diesem Behufe hat er seinen Hingang ihnen vorher sagen wollen, damit, wenn er sie nun verläßt, dieß

Digitized by Google

nicht zur Irrung, sondern zur Förderung ihres Glaubens diene. *Πιστεύσητε* absolut, wie 13, 19: *ὅτι ἐγώ εἰμι*. Irrig Mey.: „damit ihr es glaubet", nämlich: daß ich zum Vater gegangen bin — gegen den spezifischen Gebrauch von *πιστεύειν* bei Johannes und die Nachdrücklichkeit des Wortes abschwächend.

V. 30. So vorbauend hat er noch sie belehren wollen, weil die Zeit, da er noch mit ihnen reden kann, zu Ende geht. Einiges wird er ihnen wohl noch sagen; aber wie viel, weiß er nicht, weil er nicht weiß, in wie weit ihm der Feind dazu noch Raum geben wird: *ἔρχεται γὰρ ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων*. Denn in den Feinden, welche er kommen weiß, weiß er den Argen (vgl. Hofm. Schriftb. I S. 448). Der Evangelist liebt Alles in der geschichtlichen Erscheinung auf die letzten Prinzipien zurückzuführen; so sieht er denn in dem Gegensatze Jesu und der Juden, welcher sein Evangelium beherrscht, den Konflikt Jesu mit dem Satan (vgl. vorn I, 61 f.). Dieß aber nur darum, weil auch Jesus alles sein Thun unter diesen Gesichtspunkt gestellt hat; nicht bloß im 4. Evangelium, sondern auch bei den andern.

Er nennt ihn *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου*: denn sofern die Welt gottentfremdet ist, ist sie sein Herrschaftsgebiet. Denn er waltet in allem dem, was wider Gott ist, in Sünde und Tod. Beidem aber ist die Welt verfallen, somit ihm. Da nun aber Christi Sendung die Absicht hatte, die Welt von beidem zu erlösen, so ist es der *ἄρχων τοῦ κόσμου*, der dem Vollzug dieser Absicht entgegentritt, für seine Herrschaft streitend. Aber es gilt auch: *καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν*. Der Gegensatz, welchen *καί* einführt (vgl. I, 41) liegt nicht in *καί* (geg. God., Stier V, 238), sondern im Verhältniß der Gedanken selbst. Jesus ist zwar in der Welt, also im Herrschaftsgebiet des Argen; aber nicht von der Welt; also ist an Jesu nichts, woran sich der Arge halten könnte; er hat nichts an ihm, was er sein, ihm zugehörig nennen, worauf er und von wo aus er auf Jesus Anspruch machen könnte (Thol., Hofm. a. a. O., Luther: „kein Recht noch Schuld"). Dieß ist

Digitized by Google

die einfachste Erklärung dieses Worts. Also braucht weder ἔχειν „vermögen" zu heißen, so daß etwa noch ein ποιεῖν zu ergänzen wäre (Lcke.), noch ist Gewalt oder Herrschaft (Mey., de W.), oder auch Recht und Macht (Beng., Lpe.) zu ergänzen; noch ist an die Sündlosigkeit Jesu zu denken (Aug., Olsh., Stier). Diese bildet nur die Voraussetzung.

V. 31. Nicht also weil etwa der Teufel etwas an Jesu ansprechen dürfte, geht er ihn an und läßt sich Jesus von ihm anfeinden, sondern damit die Welt darin die Liebe und den Gehorsam Jesu inne werde, gibt dieser sich ihm hin. Dieses letzte spricht Jesus in Form der Aufforderung aus: ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν, nämlich der Anfeindung des Argen entgegen. Denn ἐγείρ. u. s. w. ist nicht ein selbstständiger Satz, so daß hinter ποιῶ ein Punkt zu setzen wäre (Beng., Tischd.). Denn entweder müßte man nach ἀλλά suppliren: „ich erleide das", was im Vorhergehenden nicht direkt steht; oder der Nachsatz wäre οὕτως ποιῶ, in welchem Falle aber ἵνα und καθὼς in ungehöriger und künstlicher Weise parallel gesetzt wären, und beidemale die eigentliche Kraft wie Abrundung der Rede verloren ginge. So mit freiem Willen gab sich also Jesus dem in die Hand, der doch nichts an ihm hatte. Aber die Welt soll daraus erkennen, daß er seinen Vater liebt und dessen Wille seine Speise ist. Er will also der Welt zur heilbringenden Erkenntniß verhelfen, ut mundus desinat mundus esse et patris in me beneplacitum agnoscat salutariter, Beng. „Nun ist die Zeit des Abschieds": mit diesem Gedanken hat die Rede 13, 31 begonnen; so schließt sie mit innerer Nothwendigkeit mit ἐγ. ἄγ. ἐντ. Erinnern diese Worte an Matth. 26, 46. Mk. 14, 42, so ist das weder gegen (Baur S. 256, Strauß, Scholte, Holtzmann in Hilgf. Ztschr. 1869 S. 174 u. A.), noch für das 4. Ev. (Bleek Beitr. S. 238) zu benutzen. „Die johanneischen Worte und die in Gethsemane gesprochenen synoptischen haben nichts mit einander zu thun" (Mey.).

Damit endigt der Schluß der Abschiedsrede. Πορεύομαι ist ihr Ausgangspunkt, πάλιν ἔρχομαι ihr Trost, der ver-

Digitized by Google

heißene Paraklet dessen Gewähr, πιστεύετε das Thema. Damit hat Jesus zunächst das Nöthige gesagt. Die Folgerungen für die Zwischenzeit konnten sich die Jünger von hier aus selber ziehen. Er ist mit den Jüngern aufgestanden. Aber da er nun fortgehen soll, hält ihn seine Liebe noch zurück, es drängt ihn den Jüngern noch zu sagen, was ihnen dient für die Zeit bis zu seiner Wiederkunft. Denn dadurch unterscheidet sich die nächste Rede (Kap. 15 und 16) von der bisherigen grundlegenden.

Dem liegt die Voraussetzung zu Grunde, daß die folgenden Reden noch im Zimmer gehalten worden sind (so auch die Meisten). Hiefür ist das hohenpriesterliche Gebet Beweis genug, welches unterwegs (Luth., Lpe., Lange & J., God.) unmöglich kann gesprochen worden sein. Wenn aber Ebr. Wissenschaftl. Krit. S. 651 (auch Hgstb. u. God.) Kap. 15 u. 16 auf den Weg, Kap. 17 aber an den Oelberg verlegt (God. beim Uebergang über den Kidron), so ist dagegen einzuwenden, daß Kap. 18 fortfährt: ταῦτα εἰπὼν ὁ Ἰ. ἐξῆλθεν σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ πέραν τοῦ χειμάῤῥου τοῦ Κεδρὼν u. s. w. Und nicht den Aufbruch meldet 14, 31 (Ebr. u. God.), sondern die Aufforderung dazu. Der Evangelist würde die Veränderung der Szene angedeutet haben. Ἐγείρεσθε, ἄγωμεν: hatte er geschlossen. Also aufgestanden sind die Jünger und haben sich zum Fortgehen angeschickt: da hielt sie eine neue Rede Jesu noch zurück. Es ist also weder die „Szenerie" vergessen über den Reden (Lcke. S. 625), noch der historische Faden vom Evangelisten hier wie anderwärts nicht sicher festgehalten (de W.) und ein hiatus zwischen Kap. 14 u. 15 (ders.), noch vollends vom ungeschickten Redaktor an den Schluß eines Aufsatzes des Apostels mit Kap. 15 ein anderer angefügt, für den jener keine Verbindung zu finden wußte (Weisse II. S. 283).

15, 1—27. Die Ermahnung zur Pflege der Liebesgemeinschaft mit Jesus und unter einander im Gegensatze zur Welt.

Digitized by Google

V. 1—11. Das Verhältniß zu Jesus. **V. 1.** Zu dem schönen Gleichniß, mit dem Jesus beginnt, ist er weder durch die Weinberge unterwegs, noch durch den goldnen Weinstock am Tempel veranlaßt, da er im Zimmer ist; daß man aber von diesem aus die Aussicht auf jene (Storr) oder diesen (Lpe.) gehabt habe, ist um so willkürlicher, als Jesus sich gegen die Thüre gewandt hat und zu seinen Jüngern redet. Einen in das Zimmer hereinragenden Weinstock zu vermuthen (Knapp, Thol.), ist nicht minder willkürlich. Daß aber der Evangelist die Rede an den unrechten Ort gestellt habe (de W.), sollte man nicht so leichthin sagen. Lücke und Bg. Cr. haben auf allen Anlaß verzichtet. Aber ganz ohne äußere Veranlassung sind solche Gleichnisse wohl nicht gesprochen (mit Thol. gegen Stier V, 241). Daß es durch „den Blick auf den Weinkelch" veranlaßt sei (Mey., Bess.) ist unwahrscheinlich; denn das Gleichniß redet nicht vom Wein, sondern vom Weinstock. Am nächstliegenden ist es von der ganzen Situation auszugehen; wie Stier S. 240 f., ohne dieß aber weiter zu benutzen, andeutet: „wie ihr mich jetzt umstehet, in Glauben und Liebe an mir hangend — ich der Weinstock, ihr die Reben" (so denn auch Hofm. bei Lichtenst., auch Ebr. u. Thol.). Wie sehr dieses Gleichniß alttestamentlich vorbereitet und begründet sei, ist bekannt. Vergl. Jes. 5, 7. Ps. 80, 9 ff. Ezech. 17, 6. 19, 10. Jer. 2, 21. Der früheren Vergleichung mit dem Brode und dem Waizenkorn tritt diese nun an die Seite. Nicht bloß wächst und bildet sich die Gemeinde aus ihm wie die Frucht aus dem Samen, sondern in der innigsten Gemeinschaft mit ihm hat sie auch allein ihr Leben. Es ist dasselbe Lebensblut, das beide durchströmt, und das innigste Verwachsensein, wodurch beide verbunden sind. Wir sind Glieder seines Leibes (Eph. 5, 30), Christus lebet in uns (Gal. 2, 20) — und zwar beides im eigentlichen Sinne.

Den wahren Weinstock nennt er sich. Denn was sonst Weinstock heißt, ist es im Grunde nur im uneigentlichen Sinne; Er ist der eigentliche, die Erfüllung und Wahrheit

Digitized by Google

dessen, was die Natur vorbilden sollte. Israel ist die nächste Verwirklichung. Denn dieß hat Gott als Weinstock oder als Weinberg gepflanzt. Aber es ist entartet. Christus ist nun der rechte Weinstock. Sein Vater ist der Winzer: in dessen Hände hat er sich also gegeben, sich ihm zu Dienste begeben. Der Vater hat ihn eingesenkt in den irdischen Boden; in diesem wurzelnd hat der Weinstock Reben getrieben. Da Gott seinen Weinberg dem Gericht preisgeben mußte, hat er sich diesen Weinstock ausgesondert und zubereitet, in ihm einen neuen Anfang sich zu schaffen, der reiche Ausbreitung gewinnen sollte. Wie nun der Weinstock die Reben trägt, so hat Jesus die Jünger bisher getragen. Sie sind Reben durch ihn geworden und bleiben es, aber nicht ohne von nun an eine Aufgabe zu haben.

V. 2. Eine Rebe Christi wird man nicht durch eignes, sondern durch Christi (sakramentales) Thun. Ja man ist ein *κλῆμα ἐν Χριστῷ* auch wenn unfruchtbar. Aber die Bedingung des Verbleibens ist, Frucht zu bringen. Nicht zu frühe drängt sich dieser Gedanke hervor und hätte eigentlich V. 5 zu folgen (de W.); denn Christi und der Seinen Thun soll in Gegensatz gestellt werden. „Zu Reben habe ich euch gemacht, aber Frucht müßt ihr nun bringen; und ihr könnet es wohl; denn euch ist widerfahren, was dafür geschehen muß; aber in mir müßt ihr bleiben, wenn ihr Frucht bringen wollt; denn so bringt es unser Verhältniß mit sich, daß ihr nur in meiner Gemeinschaft Frucht schaffen könnt": so V. 1—5. — Zunächst also: Entweder *αἴρειν* oder *καθαίρειν*: suavis rhythmus: — quodsi auferri a te quae mala sunt nolis, auferri te ipsum oportebit, Beng. Die Frucht, welche gebracht werden soll, ist nicht die Vollendung und Reife der eignen Wiedergeburt (Stier V, 248), oder das geistliche Leben wie es der Gläubige bei sich und dem Nächsten erzeugt (God.) oder auch die Zunahme des Glaubenslebens u. s. w. (Mey.), aber auch nicht das Halten der Gebote (Lcke.); sondern wie die Frucht der Rebe nichts ist als Auswirkung des Lebens, das sie in sich hat vom Weinstock, so auch hier die

Digitized by Google

gesammte Bethätigung dessen, was der Christ als solcher durch Christus ist. Wer seine Gemeinschaft mit Christus, in welche er gepflanzt ist, nicht bethätigt, wird derselben entnommen; wer sie bethätigt, wird zum Behuf reicherer Bethätigung gereinigt. Das bedeutet nicht die göttlichen Strafen und Züchtigungen (de W.), obwohl Gott diese auch für das καθαίρειν benutzt, sondern die Wirksamkeit des Geistes Gottes, welcher von der Welt mehr und mehr befreit.

V. 3. Ein Anfang ist gemacht in den Jüngern; fortsetzen soll er sich in der von ihnen aus sich bildenden Gemeinde. Denn Mey. bemerkt richtig, daß ὑμεῖς den Ton haben müsse, so daß also sie als Anfang den Künftigen, nicht der Anfang der Reinigung seinem Fortgang in ihnen entgegengesetzt wird. Jesus hat sie aber gereinigt, weil er das Wort zu ihnen gesprochen hat, welches sie der Weltgemeinschaft entnahm und in seine Gemeinschaft versetzte, weil er sie dadurch ganz und gar sich zugeeignet hat und sie sich ihm haben zueignen lassen. Sie sind um des Wortes willen d. h. auf Grund des Wortes gerecht geworden ein für allemal (— Judas ist nicht gegenwärtig —). Nicht als bedürften sie nicht fortgehender Reinigung (1 Joh. 3, 3); auch wer gebadet ist, bedarf der Reinigung der Füße (13, 10). **Καθαρός** ist V. 3 nicht in derselben Ausdehnung gebraucht wie V. 2. Denn V. 2 folgt es auf das καρπὸν φέρειν, welches Jesus erst von jetzt an von seinen Jüngern fordert, während er sie V. 3 bereits καθαροί nennt, damit also etwas nennt was bei ihnen zusammenfiel mit der Entnehmung aus der Weltgemeinschaft und der Versetzung in seine Gemeinschaft.

V. 4. So in seine Gemeinschaft versetzt sollen sie nun in derselben bleiben: dann verbleibt auch er mit seinem Lebensvermögen in ihnen. Dieß auf das Abendmahl anzuwenden und etwa die beiden Hälften dieses Wortes auf die beiden Konfessionen zu vertheilen (Stier V, 250 f.), ist willkürlich, und die Ablehnung der Beziehung von Kap. 15 überhaupt auf das Abendmahl nicht „pflichtmäßig“ (geg. Stier

V, 242). „In" nicht „an" ihm (Mey.) sollen sie bleiben; denn auch ἐν τῇ ἀμπέλῳ ist nicht bloß „am Weinstock"; denn im Weinstock wurzelt, in ihn gesenkt ist die Rebe. Gilt das von den Jüngern, so wird auch er in ihnen bleiben: κἀγὼ ἐν ὑμῖν. Denn ein Futurum, nicht ein Imperativ (Beng. facite ut maneatis in me et ut ego maneam in vobis) ist zu ergänzen; aber das zu ergänzende μενῶ ist allerdings durch das imperativische μείνατε bedingt. Nicht in eignem, nur in seinem Lebensvermögen können sie sich als Christen bethätigen: καθὼς τὸ κλῆμα u. s. w. (hic locus egregie declarat discrimen naturae et gratiae, Beng.). Denn so bringt es ihr gegenseitiges Verhältniß mit sich.

Dieß der Grund der scheinbaren Wiederholung in V. 5. Nicht in ἐμοί für sich (Mey.), sondern in Verbindung mit μένητε liegt V. 4 der Nachdruck. Also ist der Gegensatz nicht dieser: nur die Verbindung mit mir und mit keinem Andern kann euch zum Fruchttragen verhelfen; sondern derselbe hält sich nur in der Beziehung zwischen Jesus und den Seinen. Ebenso liegt in V. 5 aller Nachdruck auf der Gegenüberstellung von ἄμπελος und κλήματα; denn sonst müßte ὑμεῖς das weiterführende δέ haben. Nur wer in solcher Gemeinschaft mit mir bleibt, bringt reiche Frucht: οὗτος, nicht πολύν hat den Ton. „Nur der" — denn χωρὶς ἐμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν. Das ist zu solchen gesagt, welche als in Christus Eingepflanzte vorausgesetzt werden. Also heißt das nicht bloß, daß nur wer in Christus ist, etwas thun d. h. sich christlich bethätigen könne, so daß zu χωρὶς ἐμοῦ etwa ὄντες zu ergänzen oder sofort mit χωρισθέντες ἀπ' ἐμοῦ zu vertauschen (Mey.) wäre; sondern es gehört ganz enge mit ποιεῖν zusammen. Alles Thun des Christen muß in Christo, nicht außer ihm geschehen, wenn es christliche Lebensbethätigung sein soll. Da eben von dieser die Rede ist, so handelt diese Stelle allerdings nicht direkt vom sittlichen Unvermögen des Menschen überhaupt, wie sie nach Augustins Vorgang in der alten Dogmatik ständig verwendet wurde; aber auch nicht bloß vom apostolischen Thun, sondern von der christlichen Le-

Digitized by Google

bensbethätigung. Da aber diese erst die wahrhaft sittliche ist, so ist die Berufung Augustins auf diese Stelle gegen Pelagius und die Verwendung derselben für die kirchliche Lehre vom natürlichen Unvermögen des sündigen Menschen zum wahrhaft sittlichen Verhalten berechtigt. Luther: Christus „redet hie nicht von natürlichem oder weltlichem Wesen und Leben, sondern von Früchten des Evangelii." „Er redet allein von seinem geistlichen Reich und Regiment, darin Gott selbst wohnet, regieret und wirket durch sein Wort und Geist zum geistlichen ewigen Leben." „In diesem Reich spricht nun Christus, da seid ihr nichts, thut und vermögt nichts, wo ihr nicht in mir seid und bleibet" (49, 298 f.).

V. 6. Wie nöthig aber solches Verbleiben in Christus sei, zeigt V. 6. Das Einpflanzen in ihn thut es nicht allein: μένειν ἐν αὐτῷ ist das Erforderte; wo dieses fehlt, tritt das Gericht ein, es mag jenes immerhin vorausgegangen sein. Denn nicht von einem tolli ex communione putativa Christi et ecclesiae (Lpe. S. 217), sondern ex communione reali ist die Rede, und von einer divulsio, welche nicht voluntaria defectio selbst ist (ders.), sondern dieselbe zur Voraussetzung hat. Es kann also — gegen die prädestinatianische Lehre — ein wirklicher Abfall solcher, die wirklich Jünger Jesu waren, stattfinden. Auf den Abfall von Christus folgt aber alsbald unfraglich die Verwerfung und das Ersterben. Dieses Verhältniß der Folge wird durch die Aoriste bezeichnet (so die Meisten). Vgl. zu diesem Gebrauch des Aorist Winer Gramm. §. 40, 5, b. Die Verwerfung wird als sofort eintretend vorgestellt, weil sie unfragliche Folge des Abfalls ist (geg. Mey.'s Einwand), natürlich falls dieser nicht zurückgenommen wird. Mey. erklärt, daß vom Standpunkt des jüngsten Gerichts aus betrachtet die Verwerfung „als geschehener Akt der Vergangenheit" erscheine. Aber dann läge das Perfektum immer näher als der Aorist. Jesus will drohend sprechen: darum in dieser Form. Hinausgeworfen, nämlich aus dem Weinberge des Reiches Gottes, wird, wer abfällt. Jenes tritt erst nach diesem ein, aber sicher. Losgelöst aber vom Weinstock und weggeworfen hat die Rebe

Digitized by Google

nur noch für kurze Zeit Lebenssaft in sich: sofort wird es heißen ἐξηράνθη. Ob dadurch nicht eine Wiedereinfügung ausgeschlossen sei, ist eine nicht hiehergehörige Frage, da hierauf nicht Rücksicht genommen, vielmehr das Nichtbleiben in Ihm als entschieden gedacht wird. Das Weitere ist dann das συνάγειν, εἰς πῦρ βάλλειν und καίεσθαι: d. h. das Endgericht. Die Diener des γεωργός sind die Sammelnden (συνάγουσιν): also die Engel (Mtth. 13, 41). Εἰς τὸ πῦρ: mit dem Artikel nach ℵ A B — in das Feuer, nämlich: welches hiezu bereitet ist, vgl. Matth. 13, 42. 25, 41, die Gehenna. Das wird dann ihr Zustand sein. Und das Ende: „und sie brennen!" Simplex verbum magna vi positum, eximia eum majestate, Beng. Die Rebe verbrennt; hier heißt es: καίεται.

V. 7 tritt nun dem gegenüber der Segen des Verbleibens. Auf dieß Eine kommt Jesus immer wieder zurück. Zehnmal kehrt μένειν ἐν αὐτῷ wieder. Und alle Ermahnungen im ersten Brief gehen darauf zurück: 2, 6. 10. 14. 17. 24. 27. 28; 3, 6. 9. 24; 4, 13. 15. 16. Mit καὶ τὰ ῥήματά μου ἐν ὑμῖν μείνῃ verläßt Jesus ganz die Bildrede. Nicht die Bedingung (de W.), sondern die in und mit dem Bleiben in ihm gegebene Folge ist dieses Bleiben seiner Worte in uns (so auch Weiß Joh. Lehrbgr. S. 77). Auf Grund solcher Gemeinschaft erhört er alles unser Gebet: ὃ ἐὰν θέλητε mit Nachdruck. Daß im Namen Jesu, versteht sich von selbst, da ja von solchen die Rede ist, die in ihm sind und er in ihnen. Des Betens Ziel und Absicht aber ist dem Zusammenhange nach καρπὸν πολὺν φέρειν (so auch Weiß a. a. O. S. 76). Dieß soll gewiß gewährt werden.

V. 8. In solcher Frucht des Gebetes aber ἐδοξάσθη ὁ πατήρ. Wie oben, so drückt auch hier der Aorist das unfehlbare Ergebniß aus. Allerdings in dem Fruchtbringen, nicht in der Verpflichtung dazu wird der Vater verherrlicht, und ἵνα ist nicht gleich ὅτι; aber darum ist ἐν τούτῳ doch nicht rückwärts (Mey.), sondern vorwärts zu beziehen: es soll das καρπὸν πολὺν φέρειν nur als ein gewolltes, beabsichtigtes bezeichnet werden. Verherrlicht also wird der Vater erstlich in

Digitized by Google

dieser Frucht des Gebetes, zum andern darin, daß sie eben dadurch immer mehr Jesu Jünger werden. Denn wenn man auch γενήσεσθε liest (mit ℵ A E G u. s. w., während B D L γένησθε) und dieses von ἵνα unabhängig denkt, was allerdings, weil weniger korrekt, vielleicht vorzuziehen ist (geg. Lcke.), so ist es darum doch nicht dem ἐδοξ. zu parallelisiren (Mey., Stier V, 257 u. A.), sondern nach der losen Schreibweise des vierten Evangelisten dem Satz mit ἵνα. Im Fruchtbringen werden sie seine Jünger; denn seine Jünger zu sein (γεν. ἐμοὶ μαθ.) will nicht weniger heißen als eben dieß.

V. 9. Die Gemeinschaft mit ihm hat er bereits in mannigfacher Weise ausgeführt, immer um darauf zurückzukommen, daß sie sich in christlicher Bethätigung erweisen müsse. So bezeichnet er sie jetzt als Gemeinschaft in seiner Liebe, mit demselben Absehen. Die Liebe ist es, welche den Meister mit den Jüngern verbindet, wie sie den sendenden Vater mit dem gesendeten Sohne verband. Denn nach Analogie dieser Liebe hat der Sohn auch die Seinen geliebt: in dieser Liebe sollen sie bleiben. Grammatisch ist κἀγώ u. s. w. Nachsatz, denn nur dieß, nicht μείνατε entspricht dem καθώς u. s. w.; aber dem Gedanken nach ist das eigentlich Beabsichtigte: μείνατε. Die Liebe, die er ihnen erwiesen hat, ist ἡ ἀγάπη μου wie ἡ ἀγ. ἡ ἐμή, und nicht umgekehrt (geg. Mal.), wie aus ἠγάπησα ὑμᾶς erhellt. Im Präteritum redet Jesus davon, weil er sein Leben in der Welt im Sinne hat, an dessen Grenze er nunmehr angekommen ist (Lcke., Mey. u. A.).

V. 10. In der Gemeinschaft seiner Liebe bleiben die Jünger aber, wenn sie sein Wort als Norm ihres Lebens bewahren und bethätigen, wie Christus als Knecht Gottes in dessen Liebe geblieben ist dadurch, daß Gottes Wille die Norm seines Lebens und alles seines Thuns war, vgl. 8, 29.

V. 11. Dieses Wort von der Gemeinschaft mit ihm hat er zu den Jüngern geredet, ἵνα ἡ χαρά u. s. w. Damit schließt der Abschnitt V. 1—10 (Mey., Lcke); denn wenn auch „die Rede ohne Unterbrechung fortgeht“ (Brckr.), so geht sie doch zu einem neuen Gedanken über. Ἡ χαρὰ ἡ ἐμή

muß ebenso gefaßt werden wie oben ἡ ἀγάπη ἡ ἐμή, also die Freude die er hat, nicht die sie an ihm haben (z. B. Grot.), oder die er in den Jüngern gewirkt hat (de W., ähnl. Thol.). Aber nicht die Freude die er an ihnen (ἐν ὑμῖν) hat (Aug., Lpe. S. 235 f. Ebr., Hgstb.), was sich wohl mit der Lesart μείνῃ (א L), aber nicht mit ᾖ (A B D), was den Hdschr. nach vorzuziehen ist, vertrüge. Und hat Jesus Freude an den Jüngern? So denn auch nicht, wie ich früher: im Hinblick auf die Vollendung der Liebesgemeinschaft „Ursache und Gegenstand seiner Freude würde dann Jesus nicht in etwas Anderem, sondern in ihnen haben", wogegen Hofm. Schriftb. II, 2, 325 f. mit Recht auf die Analogie von ἡ ἀγ. ἡ ἐμή und Joh. 17, 13 ἵνα ἔχωσιν τὴν χαρὰν τὴν ἐμὴν πεπληρωμένην ἐν αὐτοῖς verweist. „Die Freude, welche er vermöge der Liebe seines Vaters hat, in der er steht, theilt er denen mit, welche in seiner Liebe bleiben, und läßt sie dazu in ihnen wirksam sein, ihre eigene Freude völlig zu machen, welche damit, daß sie in seiner Liebe stehen, bereits in ihnen ist" (Hofm. a. a. O.).

Der Liebesgemeinschaft mit ihm stellt Jesus die der Jünger unter einander an die Seite V. 12—17. Denn seine Liebe zu ihnen soll ihnen Vorbild sein nicht nur für ihre Liebe zu ihm, sondern auch für das ἀγαπᾶν ἀλλήλους V. 12. Damit sieht er zurück auf seine zusammenfassende ἐντολή 13, 34. Mit αὕτη ἐστίν schließt er diesen neuen Abschnitt an. Denn er hatte die Liebe zu ihm als eine solche bezeichnet, welche seine ἐντολαί erfüllt V. 10. Deren Inhalt ist nun aber diejenige ἐντολή, welche er hier nennt. Also in dieser Liebe haben sie eben ihre Liebe zu ihm zu zeigen. Es soll aber diese Liebe ihrer Art nach eine Liebe der Aufopferung sein; denn das ist die Art auch der seinigen V. 13. Denn größere Liebe kann Niemand beweisen als eine solche, welche begehrt, das Leben für die Freunde zu lassen. So erklärt sich das im späteren Sprachgebrauch sehr abgeschwächte ἵνα vor τις (mit A B D L, verallgemeinernd) τ. ψυχ. αὐτ. θῇ (ähnl. de W., Lck., God. u. gewöhnl.), ohne daß es der künstlichen Er-

Digitized by Google

klärung Meyer's bedürfte, welcher ταύτης zurückweisend faßt, und durch ἵνα den göttlich geordneten Zweck der Größe der Liebe einführen läßt. Zu τιθέναι τὴν ψυχήν vgl. zu 10, 11. In Freiheit hat Jesus sein Leben hingegeben, und eben darin seine Liebe bewiesen. „Für Freunde", sagt er hier, während Paulus Röm. 5, 6 ff. ὑπὲρ ἀσεβῶν; aber eben ὑπὲρ φίλων, weil sie unter diese gehörten; auch will Jesus keine dogmatische Exposition geben und hat den speziellen Gesichtspunkt, die Liebe zu den φίλοις zu charakterisiren. Man braucht deßhalb „Freunde" nicht quoad effectum zu verstehen (Stier V, 263 wenigstens „einerseits"); denn Jesus ist ein „Freund der Sünder" geworden Luk. 7, 34 (ders.), hat sie also damit alle zu seinen Freunden d. h. zu den von ihm Geliebten gemacht.

„Solche Liebe also, wie er sie eben bezeichnet hat, erweist er ihnen. Von ihm muß man lernen, was Liebe heißt (1 Joh. 3, 16). Er gibt sich in den Tod für sie, seine Freunde. Dieses Wort sollen sie aber erst dann in vollem Sinne auf sich anwenden, wenn ihr Leben Bethätigung seines Willens ist V. 14. Denn wenn er seine zuvorkommende Liebe schildert, darf er auch nicht verschweigen, was er von denen, die er sich zu Freunden macht, erwarten und fordern muß. Es ist aber, als freute er sich dieses Gedankens, die Sünder zu Freunden zu haben, so daß er sich's nicht versagen kann, noch länger dabei zu verweilen.

V. 15 führt er daher des Weiteren aus, was es um einen φίλος sei. Freunde, nicht Knechte wie bisher (12, 26. 13, 13 ff.), nennt er sie von nun an. Sie hören nicht auf, δοῦλοι zu sein. Denn er könnte sie V. 20 an den früheren Ausspruch nicht auch nur erinnern (de W., Mey. u. s. w.), wenn er nicht noch anwendbar wäre. Auch mögen sie sich so nennen (Röm. 1, 1. Jud. 1, 1); denn sie sind es. Aber Er nennt sie φίλοι, denn das sind sie geworden durch seine Liebe, und haben also aufgehört, bloß Knechte zu sein. Denn der Knecht weiß nicht τί ποιεῖ αὐτοῦ ὁ κύριος: was des äußeren Thuns, das er sieht, innerer Gedanke, also das eigentliche

Digitized by Google

Thun im Thun sei. Servus tractatur ut ὄργανον, instrumentum, Beng. Er dagegen hat ihnen allen Liebeswillen seines Vaters kund gethan — denn darauf bezieht sich der Natur der Sache nach das πάντα —. Diesen hat er, da er Mensch wurde, vom Vater gehört. Nicht als hätte er ihn vorher nicht gewußt, was zu „absurden Vorstellungen über das Verhältniß des präexistenten Sohnes zum Vater" (Beyschlag Christol. S. 101) führen würde, sondern es ist Ausdruck für den Willen des Vaters, zu dessen Vollziehung er sich in die Menschheit begeben hat (vgl. Hebr. 10, 5 ff.). Von diesem Heilsrath aber gilt πάντα unbeschränkt, und man muß nicht πάντα zuerst verallgemeinern zum Begriff der Erkenntniß u. dgl. überhaupt, um es dann durch den zweiten Gedanken „was ich als zu Sagendes für euch gehört habe" (Stier V, 265, Lcke., Olsh.) zu beschränken. Sie haben aber die ganze Erkenntniß des Liebeswillens Gottes trotz 16, 12; denn etwas anderes ist es um vollständig durchgeführte Erkenntniß, auch in ihren Folgerungen und Anwendungen. Gerade jetzt aber, in diesen letzten Stunden, hatte er ihnen den Liebeswillen Gottes am reichsten enthüllt und sein Herz ihnen ausgeschüttet: warum sollte er sie also nicht gerade von jetzt an Freunde nennen? Hat er es früher gethan (Luk. 12, 4), so doch nicht mit dieser spezifischen Betonung.

V. 16. Aber dieses Verhältniß ist von ihm ausgegangen, nicht von ihnen. Wie im A. T. Jehova sich Israel erwählte zum Eigenthumsvolk, so hat sich Jesus die Jünger erwählt als das neutestamentliche Israel (Weiß Joh. Lehrbgr. S. 125). Nicht habt ihr mich euch erkoren, sondern ich euch mir. Nicht Meister und Jünger ist zu ergänzen (Lcke., Mey.), sondern bei dem allgemeineren Begriff der Liebesgemeinschaft stehen zu bleiben. Die Aneignung für diese durch das Entnehmen aus dem entgegengesetzten Verhältnisse bezeichnet ἐκλέγεσθαι. Man beachte das reflexive Medium. Er hat sie sich dem κόσμος entnommen, dem sie also früher angehörten, womit der Dualismus Hilgf's. unverträglich ist (vgl. Weiß Joh. Lehrbgr. S. 136). Dieser Kosmos aber ist nicht im

Digitized by Google

Sinne einer Summe Einzelner gemeint, womit sich V. 19 *ὅτι ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ ἐστέ* nicht vertrüge, also auch bei *ἐκλέγεσθαι* nicht an den Gegensatz anderer Einzelner zu denken, die nicht erwählt sind. Er hat sie dem Gebiet und Stand des gottwidrigen Daseins entnommen und gesetzt, daß sie hingehen und Frucht bringen sollen. Die alte Erklärung von *ἔθηκα* durch *ἐφύτευσα*, es sei nun als Weinstock (Stier V, 266) oder als Fruchtbaum (Beng., Olsh.) streitet mit *ὑπάγειν*, was in der Bedeutung von zunehmen הָלַךְ nicht gebraucht wird. Aber auch nicht „bestellen" (Mey.) wird *ἔθηκα* heißen, so daß bei *ὑπάγειν* an die apostolische Thätigkeit zu denken wäre (ders., Lpe.); denn dazu geht erst der dritte Abschnitt dieses Kapitels über, während hier die Gedanken sich noch ganz in dem bewegen, was vom Christen als solchen gilt. Sondern in dieß Liebesverhältniß zu ihm hat er sie gesetzt, nachdem er sie der Welt entnommen, damit sie von hier aus in selbständiger lebendiger Thätigkeit Frucht schaffen (Luth., Lcke., de W., Bg. Cr., Stier, God.), und zwar Frucht, die bleibender, nicht vergänglicher Art ist: bleibend, nämlich in ihrer Bedeutung für den Christen selbst, nicht etwa bloß hinsichtlich ihres äußeren Erfolgs. Vgl. Zinzendorfs Grabschrift: „Er war gesetzt Frucht zu bringen, und eine Frucht die da bleibet."

Die beiden *ἵνα* (*ἵνα ὑ. ὑ. κ. κ. φ.* u. *ἵνα ὅ τι ἂν αἰ.*) werden gewöhnlich koordinirt gedacht (z. B. de W., Lcke., Mey., Stier, God.), so daß die Gebetsgewährung gemeint ist als das was die Frucht u. s. w. zu Wege bringt. Aber dann würde die Stellung der Sätze richtiger die umgekehrte sein, da das zweite durch das erste näher bestimmt wird. Auch ist es sprachlich das Natürlichere, die beiden *ἵνα* im logischen Verhältniß zu einander zu denken. Die Verweisung auf 13, 34 für die parallele Fassung (God.) paßt nicht, denn dort ist die Sache durch das vorausgeschickte *καθώς* eine andere. Freilich muß man nun nicht mit Olsh. erklären, durch das Fruchtbringen trete man in jenes innerliche Verhältniß zu Gott, aus dem das Beten im Namen des Herrn hervorgehe.

Digitized by Google

Denn abgesehen von der Unklarheit dieses Gedankens handelt es sich nicht um das Beten, sondern um die Gewährung: ἵνα — δῷ ὑμῖν. Diese aber wird hier, von scheinbar anderem Gesichtspunkt aus als oben, davon abhängig gedacht, daß man in derjenigen Lebensbethätigung sich bewege, welche mit ὑπάγειν καὶ καρπὸν φέρειν bezeichnet ist. Wenn sie im rechten Dienste Jesu sich finden lassen, dann wird ihnen auch gewährt werden, was sie — es ergänzt sich: in solchem Dienst und für denselben — im Namen Jesu bitten.

Solches nun, was er V. 12—16 zu ihnen geredet hat über das Leben der Christen in jener Liebe, welche die Aufopferung für die Freunde nicht scheut, aber eben darum auch das Leben zu einem Leben der Frucht und Gebetserhörung macht, hat er ihnen gesagt, damit sie in solcher gegenseitiger Liebe leben möchten **V. 17.** So zurückschauend, das Gesagte zusammenfassend leitet dieses Wort zugleich über zu dem neuen gegensätzlichen Gedanken des dritten Abschnitts: denn das gegenseitige Verhältniß der Christen hat zum Gegensatz das Verhältniß zur Welt, die Liebe der Christen den Haß der Welt.

V. 18—27. Das Verhältniß der Christen zur Welt.

Ich sagte oben: Diese Rede weist die Jünger zurecht für die Zwischenzeit bis zu Jesu Wiederkunft. Das Eigenthümliche dieser Zeit aber ist, daß die Gemeinde Jesu Christi ihren Herrn im Himmel hat, selbst aber in der Welt steht. Was ihr nun von dieser widerfährt, kann nur Haß sein. Denn εἰ μισεῖ V. 18 läßt den Fall auch sprachlich nicht unentschieden, sondern setzt ihn als bestimmt. Dafür gibt ihnen nun Jesus zuvörderst einen Trost, indem er ihnen den Grund des Hasses nennt V. 18—21. Denn begründend ist auch **V. 18** gemeint. Sie sollen wissen — γιν. ist Imper. —, daß er selbst vor ihnen von der Welt gehaßt worden ist.

V. 19. Nun hat er sie sich erkoren, also der Welt entnommen, also sind sie nicht mehr zur Welt Zugehörige. Dieß in Verbindung mit V. 16 ist die Grundstelle für den Begriff

Digitized by Google

des ἐκλέγεσθαι. Nicht dieß ist der Gegensatz: aus vielen Anderen, welche Nichterwählte bleiben, habe ich euch herausgewählt; sondern: aus der Weltgemeinschaft habe ich euch in meine Gemeinschaft versetzt, also aus einem Zustand und Verhältniß in sein Gegentheil, so daß also bei dem Begriff der Erwählung keine Rücksicht auf die Anderen, welche nicht erlesen seien, obwaltet. Vgl. Hofm. Schriftb. I, 324 f. Auch Ebr. z. d. St. Sind sie aber so der Welt, der sie vordem angehörten, entnommen, so daß sie ihr nicht mehr zugehören, — denn diesen Begriff drückt ἐκ und ἴδιον aus; Beng. zu ἴδιον: Suum dicitur pro vos, atque sic notatur interesse mundi — und in die Gemeinschaft Christi versetzt: so kann ihnen von der Welt, in der sie sind, und der sie nun eben so antipathisch geworden sind, wie Christus ihr ist, nur widerfahren, was Christo von ihr widerfuhr, da er in ihr war. Vgl. hiezu 1 Joh. 3, 13. 4, 5. Fünfmal ist V. 19 κόσμος wiederholt, feierlich und nachdrucksvoll; vgl. I, 30.

V. 20. Daß sie aber solches von der Welt zu erwarten haben, können sie leicht erkennen, wenn sie von dem Wort, das er früher über ihre Stellung zu ihm gesprochen 13, 16, eine Anwendung auf ihr Verhältniß zur Welt machen.

Es tritt kein anderes Subjekt in ἐδίωξαν u. s. w. ein; es ist der κόσμος nur pluralisch ausgedrückt. So ist also ὁ κόσμος auch Subjekt von ἐτήρησαν und τηρήσουσιν, und man darf weder die Menschen im Allgemeinen (Bg. Er.), unter denen auch gute sein können, noch Einzelne, welche eine Ausnahme bilden (Olsh., God.), darin finden. Die Jünger mögen sich selbst beantworten, welcher von beiden Fällen hier Statt habe. Daher bedarf es auch der künstlichen Deutungen nicht, als heiße τηρεῖν wider allen johanneischen Sprachgebrauch belauern (Beng. u. Aeltere), oder als sei der zweite Fall ironisch (Lpe., Stier V, 276), wider den Ernst der Stimmung und der Rede. Es ist aber von der Erfahrung gesprochen, welche die Gemeinde machen wird, ohne daß sofort ein nothwendiger Schluß auf äußeres Erlebniß jedes Einzelnen zu machen wäre.

Digitized by Google

V. 21 unterbricht zum ersten Mal mit ἀλλά das Asyndeton der ersten 20 VV.; vgl. I, 39. Im Asyndeton spricht sich die Bewegung des Herzens aus. Jesus macht sein Testament (God.). Die Jünger sollen auf den Haß der Welt gefaßt sein. Aber sie sollen ihn recht verstehen. Das sollen sie zum Troste (ἀλλά) wissen, daß es der Name Jesu Christi ist, welchen die Welt in ihnen haßt und verfolgt. Auf διὰ τὸ ὄνομά μου liegt der Nachdruck (geg. de W., Lücke, Stier, Hgstb., welche den Nachdruck auf ὅτι οὐκ οἴδασιν legen) —: „weil mein Name euer Bekenntniß ist" (Mey.). Das ist der Christen Trost, ja Freude, Ruhm und Stolz (z. B. Ap.-Gesch. 5, 41. 2 Kor. 12, 10 f. Gal. 6, 17. Phil. 2, 17 f.). Den Namen Christi aber verfolgt die Welt in den Seinigen, weil sie ihn nicht kennt; und dieß, weil den Vater nicht, der ihn gesandt hat. Also Gottes Offenbarung in Christo Jesu ist ihr fremd geblieben.

Dieß leitet unmittelbar über nicht zu einer Zwischenrede vom Unglauben der Welt u. s. w. (de W.), sondern zu dem zweiten Moment: der Sünde der Welt V. 22—25. Denn Jesus hat sich der Welt als den, der er ist, in Wort und Werk bezeugt. Das macht ihren Unglauben so sündlich. Denn die Sündlichkeit nicht der Nichterkenntniß (z. B. God.), sondern wie der Zusammenhang ergibt, des zum Haß sich steigernden Unglaubens ist V. 22 gemeint: Wäre ich nicht gekommen d. h. in meinem Beruf aufgetreten und hätte zu ihnen geredet (nicht wie Luther: „und hätte es ihnen gesagt"; denn λαλεῖν bezeichnet die Handlung des Redens), so hätten sie nicht Sünde. Nicht zunächst die Sünde des Hasses (Lcke., Mey.), denn wie könnte dann von einem Hasse überhaupt die Rede sein? Die Sünde ist nach der Anschauung des ganzen johanneischen Evangeliums zunächst die des Nichtglaubens, der Verkennung Jesu (vgl. 9, 41. Luth., Stier V, 278, Hgstb.). Nun setzt Glauben oder Nichtglauben allerdings seine Gegenwart, also sein ἔρχεσθαι (ἦλθον) voraus (Ebr.). Aber ἦλθον dient nur einleitungsweise dem ἐλάλησα, mit welchem es enge zusammenhängt (Hgstb.); der

Digitized by Google

Ton liegt auf diesem zweiten. Hätte er sich nicht so bezeugt, speziell in seinem Wort, so wäre ihr Nichtglauben nicht Sünde. Beng.: melius iis fuisset, si nil vidissent. Sein Wort hätte sie zum Glauben bringen sollen (vgl. 7, 46: „es hat noch nie ein Mensch geredet wie dieser Mensch"). Um so unentschuldbarer ist also ihr Unglaube. Nun aber haben sie keinen Vorwand für ihre Sünde. Denn Vorwand und nicht Entschuldigung heißt πρόφασις (vgl. z. B. Ap.-Gesch. 27, 30. Matth. 23, 14 text. rec.). Bisher mochten sie etwa ihren Gott und seine Ehre als Vorwand gebrauchen; Israel ist das Volk der πρόφασις im großartigsten Sinne (Stier V, 281); nun aber haben sie Gottes Offenbarung in Christo, also Gott nur noch in Christo; daher, wenn sie diesen nicht annehmen, keinen Vorwand mehr für die Sünde des Unglaubens. Denn die Sünde ist der Unglaube, der sich im Hasse manifestirt. Vielmehr gilt nun, daß ihr Haß gegen Christus ein Haß gegen den Vater selbst ist V. 23. Nicht weil sie Gott hassen, hassen sie Christum, so daß damit ein Rückschluß gezogen wäre, welcher „den hinter der πρόφασις liegenden wahren Grund" ausspräche (Stier V, 281): dieser an sich richtige und in Kap. 8 durchgeführte Gedanke ist hier ungehörig; sondern indem sie Christum hassen, hassen sie Gott: darin soll man die Größe ihrer Sünde erkennen.

Darin also soll man die Sündlichkeit des Unglaubens und ungläubigen Hasses sehen, daß es Unglaube gegen den Sohn Gottes ist, in dem der Vater sich persönlich und sichtlich geoffenbart hat. Dieß wird nun, wie vorhin vom Wort, so von den Werken bemerklich gemacht V. 24. Werke wie kein Anderer hat er gethan, weil Werke des Sohnes Gottes. Ihr Unglaube ist Unglaube gegen die Offenbarung der Herrlichkeit des Sohnes Gottes. Sie haben wie gesehen so gehaßt wie mich so den Vater: so stellt schon die Form des Ausdrucks die Größe der Sünde dar (Mey.). Es ist aber eigentlich ein Widerspruch in sich, Gottes und Christi Herrlichkeit oder Offenbarung sehen und hassen; aber dieses Unvereinbare vereinigt die widergöttliche Welt (Lcke., Stier).

Digitized by Google

V. 25. Damit ist jedoch nur geschehen, was anders nicht geschehen konnte. Nicht nach absoluter göttlicher Bestimmung, wodurch eine Nothwendigkeit gesetzt wäre, welche die eigene Verantwortlichkeit und Schuld aufhöbe (vgl. Weiß joh. Lehrbegr. S. 151), sondern nach dem Gesetz von Weissagung und Erfüllung: Jesus ist die Zusammenfassung der vorhergehenden Geschichte. So macht Jesus in diesem Worte einen Schluß mit der Hervorhebung der Sünde des Unglaubens. Es muß das Verhältniß des Knechtes Gottes zu seinem Volke sich wiederholen in der neutestamentlichen Erfüllung (Ps. 35, 19. 69, 5). Ob unter dem alttestamentlichen Vorbild speziell David zu verstehen sei, ist zweifelhaft. Denn wenn auch Ps. 35 von David ist, der saulischen Verfolgungszeit angehörig, so lassen sich doch bei Ps. 69 für die jeremianische Abfassung viele Argumente geltend machen (vgl. Del. Pss. z. d. St.) und unsere Stelle scheint mehr auf Ps. 69, welcher eine sehr reichliche Verwendung im N. T. findet (Joh. 2, 17. Röm. 15, 3. Ap.-Gesch. 1, 20. Röm. 11, 9 f.), als auf Ps. 35 zurückzugehen. Aber mag es der König oder der Prophet sein, bei beiden ist ihre Leidensgeschichte vorbildlich für den, in welchem alle vorbildliche Geschichte und speziell alles Leiden der Berufsträger Gottes im A. T. sich erfüllen soll. Wie Israel den Heilsrath Gottes, wie er sich dort verwirklichen wollte, von sich stieß, ohne daß doch etwas unterlassen worden wäre zum Behuf der Möglichkeit der Annahme: so auch hier gegenüber der schließlichen Verwirklichung im Christ. „Ohne Ursache" hassen sie ihn (dieß heißt δωρεάν bei den LXX — Uebersetzung von חִנָּם immerito — während sonst im Latein. gratis); denn so ist es von ihnen geschrieben ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν: so konnte es also nicht anders als sich in ihnen erfüllen. Eine bittere Ironie, daß sie nämlich „treulich befolgen, was in ihrem Gesetze steht" (de W.), ist nicht hierin zu finden. Mit Nachdruck heißt es αὐτῶν: wie 8, 17 τῷ ὑμετέρῳ (vgl. zu d. St.), nicht bloß als Ausdruck etwa des antijüdischen Standpunkts, noch weniger aus antijudaistischer Anschauung und Tendenz des Evangelisten, vollends wie Hilgf. noch Einl. S. 724:

Digitized by Google

„das jüdische Gesetz bleibt das Gesetz des Kosmos, welchem der johanneische Christus die Erkenntniß des wahren Gottes abspricht (17, 6. 25). Die jüdische Religion gehört recht eigentlich dem Kosmos an" u. s. w.; sondern wie Beng.: in lege eorum, quam assidue terunt et jactant. Und eben darum heißt es νόμος und nicht γραφή, obgleich νόμος in diesem allgemeineren Sinn gemeint ist wie 10, 34 (vgl. z. d. St.): denn jenes ist das Wort des jüdischen Stolzes. Ihr Gesetz, dessen sie sich rühmen, richtet sie: das ist Jesu Schluß.

V. 26 f. Der Verwerfung stellt Jesus gegenüber das Zeugniß. Verworfen und gehaßt ist Jesu Name von der Welt, aber bezeugt vom Geiste und im Geiste von den Jüngern. Auch dieß ist den Jüngern zum Troste gesagt. Nicht ohne göttliches Zeugniß soll Jesus bleiben, und sie sollen selbst auch diesem Zeugniß dienen dürfen V. 27. Nicht die siegreiche Kraft des Zeugnisses wird als Trost hervorgehoben (de W., Lcke.); denn nicht diese, sondern nur die Thatsache des Zeugnisses wird betont, weil nicht zu siegesgewisser Erhebung, sondern zum Troste. Ihn hassen und verwerfen jene: so geht er aus der Welt. Aber der Geist kommt dafür, diesen sendet er in die Welt: so wird sein Name nicht ohne göttliches Zeugniß in der Welt bleiben; denn vom Vater geht der Geist aus. Ein Geist im Dienste Christi: darum πέμψω und zwar ἐγὼ π.; ein Geist des Zeugnisses von Christo: darum πν. τ. ἀληθ.; Gottes Geist: darum παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται. Geschichtlich ist dieß Wort gemeint (so die meisten Neueren, auch Hgstb.), und nicht „metaphysisch" (Stier V, 287), vom immanenten Subsistenzverhältniß (die alte Kirche, auch Godt.): oder im Sinne gnostischer Emanation (Hilgf. d. Ev. Joh. S. 101). Denn diese Aussage steht der anderen, ὃν ἐγὼ πέμψω παρὰ τοῦ πατρός, parallel; παρὰ τοῦ πατρός heißt es beidemale. Also bei dem Vater ist er und von ihm her kommt er (παρά). Das Präsens drückt nicht „zeitlos das Wesen des Geistes aus" (Lcke. II, S. 645), sondern bestimmt sich durch πέμψω: „vom Vater geht der Geist aus, wenn ihn Jesus sendet" Hofm. Schriftb. I, 208 f.

Digitized by Google

Nicht bloß durch 14, 26 ist dieß erfordert, sondern durch den ganzen Zusammenhang und den Wortlaut im Einzelnen; denn sowohl *παρά* als die Charakteristik des Geistes als Geist der Wahrheit fordert dieß, wie es auch der Analogie der Schrift entspricht. Denn wie diese bei Christo nicht über das *πρὸς τὸν θεὸν ἦν* zurückgeht, so sagt sie wohl auch vom Geiste, daß er in Gott (1 Kor. 2, 10 f.) und bei Gott sei (Apok. 1, 4. Röm. 8, 26), aber über die ewige Genesis sagt sie nichts. Es ist uns überlassen diese nach Analogie der geschichtlichen Verhältnisse zu denken. So daß denn diese Stelle in dem Streit zwischen der abendländischen und morgenländischen Kirche über filioque nichts entscheidet. „Tautologisch rhetorisirend" (Stier V, 286) wird das Wort bei dieser Fassung nicht; sondern es tritt mit *ἐκπορ.* ein wesentliches Moment zu *πέμψω* hinzu: nicht bloß vom Sohne gesandt, sondern vom Vater her kommt er, „urgöttlicher Herkunft" (Hofm. a. a. O.) wird er sein, wie Christus selbst vom Vater ausgegangen ist in die Welt. Und nachdem sich die Verheißung erfüllt hat, konnte Paulus schreiben: *ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* (Gal. 4, 6). Eine Zeit des Geistes soll beginnen mit Jesu Hingang. Wie diese Verheißung einen Gegensatz bilden solle zum sogenannten Chiliasmus (Hilgf. Einl. S. 728), also eine ganz andere Denkweise verrathe als die urapostolische, ist völlig unerfindlich. Die Gegenwart schließt die Zukunft nicht aus. Soll nicht auch nach dem Johannesevangelium Christus wiederkommen (vgl. zu 14, 3)?

Ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ heißt es nun von diesem. Mit dieser Hervorhebung *ἐκ.* wird er „der Christum hassenden Welt entgegengesetzt" (Mey.). Weil als Christi Geist kommend hat er keinen andren Inhalt und Ziel seiner Zeugenthätigkeit als Jesum Christum. Das ist es, was die Jünger haben sollen von Jesu Abscheiden an. Die Jünger zu lehren war als das erste Geschäft des Geistes bezeichnet (14, 26); von Jesu Zeugniß abzulegen erscheint hier als das zweite; die Welt zu strafen 16, 8 ff. als das dritte. Sollte nun das Zeugnißgeben des Geistes nur darin bestehen, daß seine Ge=

Digitized by Google

genwart ein thatsächliches Zeugniß von der Erhöhung Christi ist (Hofm. Schriftb. II, 2, 19)? Aber es heißt nicht: er soll ein Zeugniß sein, sondern er soll Zeugniß geben. Also besteht es in einem Thun, welches sich dann allerdings durch das Thun der Jünger vollzieht und nicht eine gesonderte Wirklichkeit für sich hat. V. 27 aber stellt das Zeugniß der Jünger neben das des Geistes, wie die Apostel Ap.-Gesch. 5, 32 sich und den heil. Geist als Zeugen neben einander stellen oder wie Apok. 22, 17 der Geist und die Braut neben einander gestellt werden. Denn nur der Aeußerung oder dem Dasein nach fällt beides zusammen, sachlich oder dem Sein nach ist es ein Doppeltes. Denn das Zeugniß der Apostel hat zwei Seiten an sich und geht auf ein doppeltes zurück. Auf der einen Seite reden sie aus dem Geiste heraus, der sie erfüllt. Auf der andern Seite reden sie aus ihrer Erfahrung Jesu Christi heraus: sie zeugen was sie gesehen und gehört haben (1 Joh. 1, 1 ff. vgl. Weiß Joh. Lehrbegr. S. 294 f.). Denn von Anfang an seid ihr mit mir. „Von Anfang an" vgl. Ap.-Gesch. 1, 22. Ἐστε: denn sie sind es noch jetzt. Dazu gibt dann der Geist sein bestätigendes Zeugniß (Mark. 16, 20. 1 Kor. 2, 4). Ist dieß nun gebietend oder verheißend gesagt? Während gewöhnlich μαρτυρεῖτε indikativisch verstanden wird, faßt es Hofm. (a. a. O. u. Bg. Er.) imperativisch, weil dieß nicht Zusage für die Jünger sein könne. Die Entscheidung wird nur Sache des Gefühls sein können. Dieß aber wird den Befehl zu abrupt finden. Auch was die Jünger sollen, ist Zusage für sie. Denn es ist ein Großes, daß sie Organe des Geistes sein sollen, indem sie ihre Erfahrung der Welt verkündigen.

Diese Weisung, welche Jesus den Jüngern für die Zeit nach seinem Hingang gegeben, schließt er nun eigentlich mit 16, 1. Denn diese Worte sehen ebenso auf 15, 18—27 zurück, wie 15, 17 auf 15, 12—16, und 15, 11 auf 15, 1—10. Aber indem sie sich fortsetzen in 16, 2—4 und auf den in V. 5 ausgesprochenen Gedanken unmittelbar überleiten, dienen diese Verse doch zugleich zur Einführung und Grundle-

Digitized by Google

gung von Kap. 16 überhaupt und sind daher mit diesem zusammen zu nehmen.

16, 1—33. Die Verheißung, welcher sich die Verlassenen erfreuen dürfen.

In drei Sätzen wird diese Verheißung ausgeführt. V. 1—15: den in der Welt Zurückgelassenen schickt Jesus den Geist des Zeugnisses und der Wahrheit. V. 16—24: den Verlassenen zeigt er sich wieder. V. 25—33: ihre Gottesgemeinschaft wird vollendet werden, obgleich sie in der Welt der Trübsal zurückbleiben, während Jesus zu seinem Vater geht.

Daß die Jünger in der Welt zurückbleiben müssen, ist der Ausgangspunkt. Daher ist dieser Satz des Weiteren ausgeführt **V. 1—4.** Wie enge er sich an das Vorhergehende anschließt, erhellt von selbst.

V. 1. Die Welt wird ihnen so entgegentreten, daß sie in die Gefahr des *σκανδαλίζεσθαι* gerathen können, nämlich irre zu werden — dieß ist der Begriff von *σκανδαλίζειν*, vgl. Matth. 11, 6. 13, 21. 24, 10; zunächst Anlaß zur Sünde sein, dann Anlaß zum Unglauben sein — wenn sie nämlich dem Namen Jesu allenthalben widersprochen sehen. Dieß wird nun genauer dargelegt **V. 2**, um ihnen die Meinung zu benehmen, als ob etwa mit dem Leiden des Herrn alle Trübsal vorbei sein und die Bekehrung Israels folgen werde. Statt dessen werden sie aus der Gemeinschaft Israels ausgeschlossen werden. Was 9, 22 (12, 42) begonnen, soll erst seine rechte Verwirklichung finden. So ist es denn nicht zu verwundern — will der Evangelist seinen Lesern sagen —, wenn eingetreten ist, was Jesus voraussagte, wenn die Gemeinde Jesu Christi und Israel zwei einander feindlich gegenüberstehende Gemeinschaften bilden. Aber nicht bloß das, sondern noch viel Schwereres werden sie erfahren müssen: so *ἀλλά* (immo, Beng.). So weit wird sich der Gegensatz der *συναγωγή* gegen die Gemeinde Jesu Christi steigern. Als eine *λατρεία* wird man das Blutvergießen der Christen ansehen: nicht bloß als ein gutes Werk (Bg. Cr.), sondern als einen Opferkultus: *λατρ.*

Digitized by Google

προςφέρειν. Man mag sich an Sauls Fanatismus und an *περικάθαρμα* (1 Kor. 4, 13), wenn dieß im Sinne von Sühnopfer zu verstehen ist, erinnern, auch an den rabbinischen Satz, den man hier gewöhnlich citirt: quisquis effundit sanguinem impii, idem facit ac si sacrificium offerat. Nun hatte Jesus vorher vom Gegensatz der Gemeinde und der Welt gesprochen. Indem er denselben nun als Gegensatz von Gemeinde und Synagoge spezialisirt, hat er unsern Evangelisten gelehrt, wie im Israel seiner Zeit, so in den Juden, welche Jesu gegenüber stehen, die spezifischen Repräsentanten des ungläubigen *κόσμος* zu sehen. Vgl. auch Apok. 2, 9. 3, 9: Satans Synagoge. Hilgf. (Einl. S. 739) findet in der Erwähnung jüdischer Christenverfolgungen den frischen Eindruck des zweiten jüdischen Kriegs. Aber haben die Christen nicht schon von den Tagen des Stephanus an solche Erfahrungen machen müssen? Und was fängt man dann mit den ganz ähnlichen Stellen bei den Synoptikern an (z. B. Matth. 10, 17 f.)? Keim dagegen (Leben J. 3. Bearb. 1875 S. 40) beweist aus der Stelle, daß die Katastrophe von 135 offenbar noch nicht erlebt sei.

Mitten in dieser scharfen Gegenüberstellung zweier Bereiche, zwischen welchen der Krieg nie aufhören werde, hat das Wort des Grundes etwas eigenthümlich Mildes V. 3. In Unwissenheit ist die Feindschaft begründet (vgl. Luk. 23, 34. Ap.-Gesch. 3, 17), in Unkenntniß des Vaters und des Sohnes. Nicht als sollte diese damit als unverschuldet bezeichnet werden. Aber es wird doch nicht die Seite der Schuld, sondern die andere hervorgehoben. Es wird mit dieser neuen Sünde sein wie mit der ersten: das Wort von der *ἀπάτη τῆς ἁμαρτίας* (Hebr. 3, 13) gilt dort wie hier; denn sie werden meinen *λατρείαν προςφέρειν τῷ Θεῷ*.

V. 4. Sie sollen sich also dadurch nicht irre machen lassen, sich vielmehr an Christi vorhersagendes Wort erinnern. Wenn er nun aber hier sagt, das sage er ihnen jetzt erst, da er sie verlasse, so hat man dem die früheren Aussprüche Mtth. 5, 10. 10, 16 ff. entgegengehalten. Mey.: „die Dif-

Digitized by Google

ferenz liegt klar vor und ist einfach anzuerkennen"; Beyschl. (St. u. Krit. 1875, 3 S. 424): „Joh. berichtigt die ungenaue Verfrühung bei Matth." Man muß sich nun nicht helfen wie Hgstb.: die früheren Ankündigungen seien für die Jünger „so gut wie nicht gesagt"; denn Jesus redet von seinem Thun, nicht vom Verständniß der Jünger. Wenn Beng. meint: **dixerat de odio mundi, sed minus aperte et parcius,** so erklärt dagegen Lpe.: **frustra quoque additur, Jesum non tam clare et perspicue praedixisse has passiones.** Dieß ist aber zu viel gesagt. Nur Aussprüche wie Matth. 24, 9 stehen der unsrigen an der Seite; aber dieser Ausspruch gehört den letzten Tagen an. Was aber dieses Wort von den früheren unterscheidet, ist nicht bloß dieß, daß Jesus hier seinen Jüngern die Ursache des Hasses aufdeckt, die **causarum huius odii a Judaeis perferendi specialior anatome,** so wie das **sub specie religionis ac pietatis** (Lpe., Stier), und ihnen dadurch einen tieferen Einblick in denselben gewährt; sondern daß er an diesem Abend seinen Hingang und was den Jüngern bevorstehen werde, in einer Weise zum ausschließlichen Gegenstande seines Gesprächs mit ihnen gemacht, wie früher niemals (Hofm. Weiss. II. S. 266 f.), weil es ein Abschiedswort ist (Bess.). Was er früher nur angedeutet: *ἐλεύσονται ἡμέραι, ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος, καὶ τότε νηστεύσουσιν* (Mtth. 9, 15): das sagt er ihnen nun gerade heraus; denn früher *μεθ' ὑμῶν ἤμην* — jetzt dagegen verläßt er sie. „Bisher ist es nicht noth gewest, weil ich bei euch gelebt. Denn weil ihr mich bei euch habt, müssen sie euch wohl mit Frieden lassen und können euch nichts thun, sie müssen mir's zuvor gethan haben; nun aber wird es angehen, daß ich muß herhalten und mich kreuzigen lassen und nicht mehr sichtbarlich werde bei euch sein, so wird es euch auch also gehen, daß ihr um meinetwillen leiden müsset. Darum muß ichs euch sagen, daß ihr daran gedenket und gerüstet seid" Luth. In dieser seiner bestimmten Bedeutung als Abschiedswort von der Zeit, in welcher sie allein, ohne Christus, in der Welt stehen werden, ist dieß Wort allerdings ein neues, so

Digitized by Google

daß es nicht nöthig sein wird, zu der Annahme seine Zuflucht zu nehmen, daß Matthäus früheren unbestimmteren Aussprüchen Jesu die bestimmtere Gestalt späterer im Voraus gegeben (Mey.), oder die Synoptiker die späteren Ankündigungen in frühere Reden verlegt haben (Olsh.).

Von hier aus nun geht Jesus zu der Verheißung über V. 5 ff. Die Worte schließen sich aber ebenso einfach als enge an einander, so daß weder eine Versetzung von V. 6 vor *καὶ οὐδεὶς* (Lcke.) zu fordern, noch nach *πέμψ. με* eine Pause anzunehmen und das folgende *ἐρωτᾷ* fragend zu fassen (Olsh.), noch die Pause vorher zu denken ist (de W.). Bisher war er bei ihnen; jetzt geht er zum Vater. Statt daß sie aber in lebendiger Theilnahme nach dem Ziel seines Hingangs fragten, sind sie vielmehr voll Trauer darüber, da sie doch im Gegentheil freudig bewegt sein sollten V. 6. Stehen aber in dieser Weise der Schluß von V. 5 und V. 6 einander gegenüber, so ist, was Jesus V. 5 tadelt, nicht sowohl der Mangel der Frage selbst, als vielmehr die Stimmung, welche sie nicht zum Fragen kommen läßt. Da Jesus sagt, er gehe *πρὸς τὸν πέμψαντα* und doch gefragt sein wollte *ποῦ ὑπάγεις*; so kann damit nicht die Frage dem bloßen Wortlaut nach gemeint sein, auf welche geantwortet werden könnte: durch den Tod zum Vater, wie 13, 36; sondern das Ziel, welchem er damit entgegengeht, daß er zum Vater geht; also die Bedeutung seines Hingangs zum Vater. Denn so beantwortet er auch dieses *ποῦ* V. 7: einem Sein, einer Stellung geht er entgegen, in welcher er Macht hat den Geist zu senden. Also liegt in *ποῦ* die Frage: welchem Sein er entgegengehe.

Ihrer Traurigkeit stellt er V. 7 sein Wort entgegen (*ἀλλ' ἐγὼ* u. s. w.) und seinem Hingang das Kommen des Paraklet (*ἐγὼ ἀπέλθω*). Von *ἀπέρχεσθαι* geht Jesus zu *πορεύεσθαι* über. Von diesem nun ist das Kommen des Paraklet abhängig. Vgl. zu 7, 39. Nicht bloß etwa um die subjektive Aufnahmsfähigkeit handelt es sich, welche durch die Loslösung von der sinnlichen Gegenwart bedingt ist, wie nach Augustin: si carni carnaliter haeseritis, capaces spiritus

Digitized by Google

non erëtis, vielfach erklärt wird; sondern um das objektive Vermögen Christi den Geist als seinen Geist zu senden. Denn dafür mußte der Geist erst sein Geist im vollsten Sinne des Wortes werden, dadurch nämlich, daß seine Menschennatur statt Schranke des Geistes zu sein, ganz und gar des Geistes wurde; und mußte ferner er in jene Gottesstellung eintreten, vermöge deren er dann, frei von der Beschränktheit des innerweltlichen Lebens, diesen seinen Geist mit göttlicher Unbedingtheit allenthalben mittheilen konnte. Das konnte er nur vom Himmel aus; denn erst als im Himmel seiender ist er überweltlich und weltmächtig geworden. Wenn Hilgf. (Einl. S. 728) in dieser Verheißung des Paraklet einen Gegensatz zum Chiliasmus findet, so ist diese Beziehung völlig eingetragen und der Gegensatz auch sachlich gar nicht richtig. Denn vertrug sich bei Paulus die Betonung der Gegenwart des Geistes mit der Hoffnung der zukünftigen Herrschaft Christi, warum sollte es nicht bei Johannes möglich gewesen sein?

V. 8. Die Wirksamkeit des Geistes zuerst der ungläubigen Welt gegenüber wird eine überführende sein. Vgl. Wetzel über den Elenchus d. Parakl. in Ztschr. f. luth. Theol. 1856 S. 624 ff. Ἐλέγχειν wird theils von innerlicher (3, 20), theils von äußerlicher, durch das Wort geschehender Ueberführung (8, 46) gebraucht. Zu letzterem vgl. auch 2 Tim. 4, 2. Tit. 1, 13. Jak. 2, 9. So wird denn hier an das apostolische Wort, wie es an die Welt, zunächst die jüdische erging, und zwar nach seiner strafenden Seite, zu denken sein. „Diese ἔλεγξις ist die den Betreffenden überweisende Thätigkeit, welche sein Unrecht ihm aufdeckt und zu Schanden macht (3, 20. 8, 9. 46. 1 Kor. 14, 24. Matth. 18, 15. Luk. 3, 19 u. a.), und ihr Erfolg kann bei den verschiedenen Subjekten entweder Bekehrung (1 Kor. 14, 24) oder Verstockung und Verdammung sein (Ap.-Gesch. 24, 25. Röm. 11, 7 ff.).“ Mey., Calv., Lpe. Wenn die Wirkung nur auf die letztere Seite darum beschränkt wird (de W., Brckr.), weil die Welt von einer κρίσις überführt werde, welche zwar V. 11 zunächst nur vom Weltfürsten ausgesagt werde (Lcke.), aber doch auch auf die

Digitized by Google

Welt zu beziehen sei (de W., Brckr.), so ist das allerdings richtig; aber eben indem die Welt als solche von ihrem Gericht überführt wird, geschieht es, daß ihrer Viele, welche zu ihr gehören, ihr entnommen werden. Vgl. Ap.-Gesch. 2, 37: κατενύγησαν τὴν καρδίαν. Dreier Dinge wird der Geist die Welt überführen: περὶ ἁμαρτίας καὶ περὶ δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως. Alle drei entbehren des Artikels. Es werden nur allgemein die Themata genannt. Im Folgenden erhalten sie erst ihre nähere Bestimmung.

V. 9. Von Sünde überführt der Geist die Welt, sofern sie nicht glaubt an den Christ. Denn so wird ὅτι zu verstehen sein; denn zwar nicht geradezu „daß", „darüber daß" (Bg. Cr., Stier, Hgstb.) wird es bedeuten, da der „Gegenstand des Zeugnisses" (Stier V, 312) schon vorher genannt ist; nur ist er so allgemein bezeichnet, daß er eine nähere Bestimmung fordert. Eben deßhalb aber wird es auch nicht „auf Grund dessen daß" zu fassen sein (so ich früher; Hofm. Schriftb. II, 2, 20 mit Berufung auf das zweite Glied), weil das Thema dann vorher immer bestimmter bezeichnet sein müßte, sondern wie es sich hieraus ergibt und besonders auch durch das dritte Glied und seine Wiederaufnahme der κρίσις im Satz mit ὅτι nahe gelegt ist, im Sinne der näheren Bestimmung: sofern — so auch die Meisten —, wie 2, 18. 9, 17. Dann wird aber die Sünde, deren die Welt überführt wird, eben die des Unglaubens sein; vgl. auch 15, 22. 24. Nicht was die Sünde sei, daß nämlich der Unglaube ihr eigentliches Wesen sei (Stier, God. u. A.) soll betont werden, sondern daß die Welt, sofern sie ungläubig ist, in Sünde ist. Damit ist allerdings auch der andere Gedanke gegeben, daß durch den Unglauben überhaupt die Sünde bleibt, welche durch den Glauben aufgehoben würde (Luth., Calv. u. s. w. Hofm.); aber ohne daß hier zunächst von Sünde überhaupt die Rede wäre.

V. 10. Von Gerechtigkeit wird zum Andern die Welt überführt, sofern Christus zum Vater geht und so seinen Jüngern entschwindet. Die δικαιοσύνη bildet den Gegensatz zur ἁμαρτία. Ist diese der Welt, so wird jene Christi sein; der

Digitized by Google

Satz mit ὅτι bestimmt sie dann näher. Schon um deßwillen wird die altdogmatische Erklärung unwahrscheinlich sein, welche die Gerechtigkeit versteht, deren wir durch den Glauben an Christus theilhaftig werden sollen (Aug., Luther: „denn die Christen sollen keine andere Gerechtigkeit wissen, damit sie für Gott bestehen und gerecht gesprochen werden — —, denn diesen Gang Christi zum Vater, welcher ist nichts Anderes, denn daß er unsere Sünde auf seinen Hals genommen" u. s. w. 50, 60; Calv., Calov, Lpe., Ebr., Stier V, 319. Hgstb.). Denn allerdings läge bei dieser Fassung die Hervorhebung des Todes Christi näher als die des Hingangs zum Vater (Lcke.), und daß er der Welt entzogen, dagegen seiner Gemeinde unsichtbar nahe sei (Ebr.) ist eingetragen. Die Modifikation aber, daß Christus durch seinen Hingang Gerechtigkeit nicht sowohl erworben als vielmehr ermöglicht habe, sofern er nun Gegenstand des Glaubens geworden sei, der glaubt ohne zu sehen (so ich früher), ist künstlich und fernliegend und wird durch 20, 29 nicht bewiesen. Nicht minder wird Hofmann's Erklärung (Schriftb. II, 2, 20) unannehmbar sein, der Ton falle darauf, daß es nun nach Jesu Abschied das Geschäft des Geistes sei von Gerechtigkeit überführendes Zeugniß abzulegen. Denn so lange Jesus auf Erden war, war er selbst das vollkommene Bild der Gerechtigkeit. Jetzt aber wird es das Geschäft des Geistes sein, Gerechtigkeit in den Jüngern auszuwirken, und so der Welt zu zeigen, daß es eine Gerechtigkeit gibt und was es um sie ist. Aber würde dann nicht ἐγώ bei πρὸς τὸν πατέρα ὑπάγω stehen müssen? Und sodann ist dieser Gedanke überhaupt, daß des Geistes Thun dann an die Stelle Jesu und seiner Selbstbezeugung treten wird, durch den Zusammenhang nicht gegeben. So werden wir bei der gewöhnlichen Fassung zu bleiben haben: es ist von der Gerechtigkeit Christi die Rede, sofern er, der als ἁμαρτωλός verurtheilt worden, durch seinen Hingang zum Vater als δίκαιος erwiesen sei. Vgl. wiederholt in der Ap.-Gesch. 2, 23 f. 36. 3, 15. 5, 30. 10, 39 f. u. 1 Tim. 3, 16 ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι: durch seine Auferstehung und Verklärung wurde er er-

Digitized by Google

wiesen als der er war (vgl. z. B. Hofm. die h. Schr. N. T. VI. S. 127 f.). Es handelte sich aber dabei nicht bloß um den Erweis seiner persönlichen Unschuld, sondern um seine Erweisung als Sohn Gottes und Christus, also um seine Anerkennung als Heiland. Dessen Gerechtigkeit aber ist für uns da und soll die unsrige werden. Und so ist denn jene Erklärung Augustins u. s. w. allerdings richtige dogmatische Folgerung, nur nicht direkter Wortverstand. Diese seine Rechtfertigung ist geschehen durch seinen Hingang zum Vater, der ihn den Jüngern entzog. Da er sichtbar auf Erden wandelte, wurde er verkannt; da er durch seine Erhöhung zu Gott dem irdischen sinnenfälligen Dasein entnommen wurde, wurde er erkannt als der er war. Wenn Jesus 6, 62 die rechte Erkenntniß an seine Rückkehr zum Vater knüpft, so ist es der Sache nach dasselbe, ob er dort sagt: die Jünger werden ihn sehen zurückkehren u. s. w. und hier: sie werden ihn nicht mehr sehen; denn dieß tritt eben ein mit jenem. Daß er aber seiner Unsichtbarkeit hier diese persönliche Wendung und Beziehung zu den Jüngern gibt, ist Ausdruck seiner theilnehmenden Liebe. Die Präsentia sind im Sinn der Vergegenwärtigung gemeint.

V. 11. Der Gerechtigkeitserweisung Christi, welche der Welt zur Verurtheilung, den an ihn Gläubigen zum Heile gereicht, tritt gegenüber das Gericht, welches über den Fürsten dieser Welt gefällt wird. Eben in und mit der Rechtfertigung Christi in seiner Verklärung und Erhöhung ist der Feind gerichtet (vgl. 12, 31). Für Jesu Bewußtsein ist dieß schon so gut wie geschehen: *κέκριται*. Zu *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου* und gegen Hilgfs. Folgerungen vgl. zu 12, 31 S. 260, und gegen Hilgfs. Meinung von der Unverträglichkeit dieses Gerichts mit dem schließlichen Gericht der übrigen Schriftanschauung S. 258 f. Sofern nun dieses Gericht thatsächlich geschehen ist, wird die Welt von Gericht überführt, somit auch davon, welche *κρίσις* ihrer selbst warte, solange sie dieses Fürsten bleibt. In dieser dreifachen Beziehung aber wird der Geist die Welt überführen durch die Gemeinde Jesu. Das Zeugniß

Digitized by Google

ihrer Worte und ihrer ganzen Existenz ist solche thatsächliche Ueberführung.

Solches also wird der Geist der Gemeinde leisten in ihrem Verhältnisse zur Welt. Jesus bricht hiemit nicht ab (Mey.), sondern ist am Schluß dieses Gedankens. Der Geist soll aber auch ihnen selbst dienen zur eignen Förderung, dieß wird eingeleitet durch die Begründung, welche V. 12 enthalten ist. Aber nicht ohne Anknüpfung an das Vorhergehende. Denn was Jesus den Jüngern so eben über die Stellung der Gemeinde der Welt gegenüber sagte, mochte ihnen unverständlich genug sein. Wie viel ist ihnen noch verhüllt über die Darstellung Christi in der Welt! Dieß erinnert also an die Unreife und Schwäche der Jünger in Erkenntniß der Wahrheit. Vgl. 2, 21 f. 12, 16. *Βαστάζειν* sagt Jesus. Denn die ganze volle Wahrheit ist eine schwere Last für den, der noch nicht reif und stark genug dafür ist. Darum soll sie mit pädagogischer Weisheit verkündigt werden. Nicht als hätte Jesus nicht die ganze Wahrheit mitgetheilt und sollte der Geist neue Stücke lehren. Denn vgl. 14, 26. Weder Schwarmgeisterei noch römische Tradition kann sich auf dieses Wort berufen, von welcher letzteren Beng. mit Recht sagt: **nunc etiam minus ab iis, qui Paracletum habent, ferri possunt.** Aber nicht ganz, d. h. in allen ihren Theilen, hat er die Wahrheit ihnen verkündigt V. 13. Das besagt die Stellung von *πᾶσαν* hinter *ἀλήθ.* Die Wahrheit in ihrem ganzen Umfang vgl. 5, 22 *τ. κρίσιν πᾶσαν,* mag man nun *ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ* mit ℵ D L, wie öfter bei Verbis der Bewegung (so auch *ὁδηγ. ἐν* LXX Ps. 86, 10. 119, 35 u. A.), oder *εἰς τὴν ἀλήθ. πᾶσαν* mit A B lesen; jedenfalls nicht *εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν.*. Nicht auf die zu erduldenden Leiden (Luth. 50, 69), oder auf die bevorstehenden Schicksale der Gemeinde (Köstlin Lehrbegr. S. 201) ist das Neue zu beschränken oder vorzugsweise auf die Apokalypse zu beziehen (Hgstb.), sondern die in der Glaubenserkenntniß Jesu Christi gesetzte Mannigfaltigkeit von Folgerungen und Anwendungen, wie sie im Zusammenhang mit dem geschichtlichen Gang der

Digitized by Google

Gemeinde dem christlichen Bewußtsein klar werden sollte, ist gemeint. Dahin gehörten besonders die aus der Erkenntniß des in Christo gegebenen Heils sich ergebenden Konsequenzen hinsichtlich der Kirche, somit der gesammte paulinische Fortschritt, sowie auch die aus dem gegenwärtigen Verhältniß der Gemeinde zur Welt erwachsende Erkenntniß ihrer Zukunft. Derselben Verheißung nun darf sich die Kirche aller Zeiten getrösten. Es wird ihr kein Bedürfniß entwickelter Erkenntniß entstehen, bei welcher sich ihr die Befriedigung nicht aus der Grunderkenntniß ergeben wird, durch Beistand des Geistes. Nur mit dem Unterschied hinsichtlich der Gewinnung solcher Erkenntniß, welcher durch den Unterschied der originalen und normativen Kirchenzeit von den späteren Zeiten von selbst gegeben ist.

In den vollen Umfang der *ἀλήθεια* wird der Geist leiten, weil er als Gottes und Christi Geist wirksam sein wird. So kommt Jesus dazu, die Bedingtheit des Geistes so entschieden hervorzuheben. Er thut es negativ in den Worten *οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ*, positiv mit *ὅσα ἀκούσει* (B D — א L *ἀκούει*) *λαλήσει*, in ähnlicher Weise wie er früher von sich geredet vgl. (5, 19) 7, 17. 8, 26. 28. 12, 49. 50. Man hat zu *ἀκούσει* entweder *ἐκ τοῦ πατρός* (Lcke., Mey., Mai., Brckr. mit Berufung auf V. 15, Weiß Lehrbegr. S. 293) oder *ἐκ τοῦ υἱοῦ* (Kling., Olsh., Bg. Cr.) ergänzt. Aber so wird nicht zu unterscheiden sein. Die Geistesmittheilung richtet sich nach dem Bedürfniß der Gemeinde; da diese nun Gemeinde des Vaters und des Sohnes, weil eben Gottes schlechthin ist, so wird bei *ἀκούσει* an dasselbe Subjekt zu denken sein (so auch Stier, Hgstb., God.). Zu der Erkenntniß aber, welche der Gemeinde nöthig ist, gehört auch, daß sie ihrer Zukunft gewiß sei; darum noch besonders: *καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ.* Denn von beidem aus, von dem Verständniß der Vergangenheit und Begründung in Christo Jesu, und von der Erkenntniß der Zukunft aus erwächst der Gemeinde die Einsicht in das rechte Verhalten und die rechte Stimmung in der Gegenwart. **Maxime huc spectat apocalypsis, scripta per Johannem**, Beng.

Digitized by Google

V. 14. Alle solche Wirksamkeit des Geistes wird dienen zur Verklärung Christi in seiner Gemeinde, weil ruhen auf der Thatsache der Person und des Werkes Christi. Oeconomia trium testium: patrem glorificat filius, filium Spir. scts., Beng. „Hiedurch ist die Streitfrage über die Perfektibilität des Christenthums durchaus antimontanistisch entschieden," Lcke. Der Geist also, welcher vom Vater ausgeht, hat Christum zur Grundlage, zum Inhalt und zum Ziel aller seiner Wirksamkeit; und aller Fortschritt der Gemeinde in der Erkenntniß wird nur bestehen in größerer Vertiefung in Christum, tieferem, umfassenderem Verständniß Christi, wie alles Wachsthum in der Heiligung nur in mehrerer, allseitigerer Darstellung des Bildes Christi. So aber A und O für den Geist und die Gemeinde ist Christus, weil πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ ἐμά ἐστιν V. 15, was nicht von den innern Wesensverhältnissen der Trinität (der περιχώρησις u. s. w.) zu verstehen (so Stier V, 338), noch auch von dem Wohnen der Gottheit im Menschen Jesus (so ich früher), sondern dem Zusammenhang nach im Sinn von Kol. 2, 3 von der Niederlage der göttlichen Wahrheit in Christo zu fassen ist, aber mit Absicht in so vollem Ausdruck, um durch das Nächste in den allgemeineren Hintergrund dieses Gemeinschaftsbesitzes blicken zu lassen (vgl. I, 18). Jesus knüpft Alles, wie Leben so Wahrheit, an seine Person auch für die Zeit des Geistes.

Dieß ist die Aussicht, welche Jesus seinen Jüngern beim Abschied gibt. Wenn er nun daran die Verheißung knüpft, daß sie ihn selbst auch über kurz wieder sehen werden V. 16—23 so fragt sich hier wiederum, woran dabei zu denken sei, ob an das äußere Wiedersehen des Auferstandenen (die meisten Alten und Lange, Ebr., Hgstb., Weiß Joh. Lehrbegr. S. 278 ff.), oder an das Schauen Christi im Geist (so mit Luth. u. Calv. die meisten Neueren), oder an die Wiederkunft Christi (z. B. Augustin, Hofm. Schriftb. I, 193; ich früher, Lechler apost. Zeitalter 2. Aufl. S. 225; oder an alles Dreie zusammen, wie Stier thut V, 336). Bei der Gleichartigkeit unserer Stelle mit 14, 18 ff. wird sie ebenso

Digitized by Google

wie diese verstanden werden müssen; also wenn wir in dieser die Verheißung der Gegenwart Christi im Geiste erkannt haben, so wird unsere Stelle ebenso zu fassen sein. Es ist auch dem Wortlaut nach nicht sowohl von Wiederkunft als von Sehen d. h. von Gemeinschaft die Rede. Nicht eine bestimmte Thatsache also, sondern vielmehr ein Zustand ist gemeint; die Rede aber geht aus in die Verheißung der Gebetserhörung. Demnach ist die Zeit des Geistes angezeigt, in welchem Christus gegenwärtig sein will.

V. 16. *Μικρόν* sc. *ἐστι* vgl. 14, 19. In Kürze wird seine sichtbare Gegenwart ihnen entzogen werden, so daß sie ihn nicht mehr sehen: *οὐκέτι* mit א B D u. s. w. statt *οὐ*. Und wiederum in Kürze sollen sie ihn sehen. Der Wortlaut an sich würde den Gedanken an die Auferstehung am nächsten legen; wenn nicht die Parallele von 14, 18 und das Folgende forderte an einen bleibenden Zustand der Gemeinschaft und des Verkehrs zu denken. Die Parusie aber liegt hier doch zu ferne und wird durch *μικρόν* mehr als unwahrscheinlich. Denn zwar heißt es Hebr. 10, 37 *μικρόν* und Apok. 22, 7. 12 *ταχύ*, aber da liegen die Thatsachen der Auferstehung und der Geistesausgießung schon dahinten, von welchen aus dann allerdings die Wiederkunft Christi als die nächste große Heilsthatsache erscheint. Hier dagegen stehen jene Thatsachen erst noch bevor. Das ändert die Lage der Sache wesentlich. Den Schlußsatz *ὅτι* (*ἐγὼ*) *ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα* lassen א B D L u. s. w. weg. Er ist aus V. 17 heraufgenommen. Er mochte um so mehr Eingang finden, weil er die Fassung von der Auferstehung zu bestätigen schien.

V. 17. Die Jünger verstehen nicht wie dieses Nichtsehen und Wiedersehen zu nehmen sei. *Ἐκ τῶν μαθητῶν* sc. *τινές*, vgl. 7, 40. Sie reden unter einander davon. Mit den ihnen befremdlichen Worten vom Sehen verbinden sie das frühere Wort Jesu (V. 10) von seinem Gehen zum Vater — durch das recitative *ὅτι* eingeleitet. Denn wie verträgt sich mit einander, daß sie ihn sehen sollen und daß er doch zum Vater geht, wo sie ihn nicht sehen, wie er ausdrücklich gesagt? Und

Digitized by Google

daß dieses Alles in Kürze stattfinden solle, das macht es ihnen um so unverständlicher. V. 18. Deßhalb betonen sie — mit dem Artikel — dieses *μικρόν*.

V. 19. Jesus erkannte wohl, daß sie ihn gerne fragen möchten, es aber nicht wagten. So kommt er ihnen entgegen. Er wiederholt mit Absicht die Worte, welche ihnen befremdlich gewesen waren. So ist es seine Art in diesem Evangelium. Siebenmal kehrt „über ein Kleines" wieder. Dann erst folgt die Erklärung, und auch dann eigentlich keine Erklärung, sondern bloß weitere und stärkere Ausführung V. 20. *Ὑμεῖς* und *ὁ κόσμος* sind mit Nachdruck einander gegenübergestellt: dort Trauer, hier Freude, bis sich das Verhältniß ändert. *Κλαύσετε καὶ θρηνήσετε*: wie eine Todtenklage (vgl. z. B. zu *θρηνεῖν* Luk. 23, 27; zu *κλαυθμός* Matth. 2, 18) wird ihre Trauer sein; denn sie werden um ihren Meister als einen Todten klagen müssen, und eben dieß wird die Freude der Welt sein; aber ihre Trauer wird sich in Freude wandeln: der Tod ins Leben.

V. 21. Den Uebergang von Trauer zur Freude macht Jesus deutlich durch das Gleichniß vom gebärenden Weibe. Es ist also allerdings zunächst eine innere, nicht eine äußere Veränderung, wovon Jesus redet (Mey. und die Meisten), die aber doch durch eine äußere Thatsache herbeigeführt ist. Das Weib — der Artikel generisch, wie in Vergleichungen oftmals — wann es gebiert, nämlich: im Gebären begriffen ist, hat sie Trauer, weil ihre Stunde der Schmerzen und der Gefahr gekommen ist. Aber die nachfolgende Freude darüber, daß ein Mensch in die Welt geboren worden — dieß ist ein Großes, und so denn wohl Grund zu Dank und Freude — läßt die vorhergehende Trauer und Angst vergessen. Man muß, wie bei den Gleichnissen überhaupt, nicht alles Einzelne deuten wollen, sondern es handelt sich um das tertium comparationis. Dieß ist aber nicht das Gebären, so daß man nach dem Gebärenden u. s. w. zu fragen (so Stier V, 342) oder das Gleichniß vom Tode Christi als einem „schmerzvollen Geburtsakt der ganzen Menschheit" (Olsh.,

Digitized by Google

Stier S. 344) zu deuten hätte, aber auch nicht von der Neugeburt der Gemeinde, welche „in Todeswehen den neuen Stand der Dinge herausgebären soll" (so ich früher, mit Verweisung auf Apok. 21, 4). Sondern die Vergleichung liegt in der Wandlung der Trauer in Freude. In ähnlichem Sinne wird das Bild vom gebärenden Weibe im A. T. oftmals gebraucht; vgl. Jes. 21, 3. 26, 17. 66, 7. Hos. 13, 13. Mich. 4, 9. 10.

Daß die Worte so zu fassen seien, zeigt V. 22, wo Jesus das Gleichniß deutet. Sein Wiedersehen soll die Trauer der Jünger in Freude wandeln und zwar in bleibende. Die Trauer ist das Gegenwärtige; denn ἔχετε ist nach den Hdschr. zu lesen; ἕξετε ist eine aus kleinlicher Genauigkeit hervorgegangene Korrektur, da ja Jesu Tod noch nicht gegenwärtig sei (geg. Mey.). Eher könnte nachher bei ἀρεῖ die Autorität von B das Futurum empfehlen, während doch auch das Präsens αἴρει (ℵ u. s. w.) sich als Vergegenwärtigung und Versicherung der Zukunft rechtfertigt. Beng.: Praesens quo significatur, gaudium esse certum, a nullo hoste impediendum. V. 19 hieß es: ihr werdet mich sehen; hier: ich werde euch sehen ohne sachliche Verschiedenheit, nur in verschiedener Wendung, so daß daraus nicht für die Auferstehung bewiesen werden kann (geg. Stier V, 345). Es ist aber nicht als ein vorübergehendes Faktum, sondern als ein bleibender Zustand gemeint: und eure Freude nimmt Niemand von euch. Es wird eine bleibende Gemeinschaft stattfinden (Matth. 28, 20) — im Geiste Jesu Christi.

V. 23. Diese Zeit wird ihnen eine Zeit reicher Befriedigung sein für ihr Erkennen und für ihr Wirken. Das erste: und an jenem Tage werdet ihr mich nichts fragen. Nicht ein einzelner Tag ist gemeint, sondern die Zeit überhaupt, die dann beginnt. Jetzt sind sie noch unverständig, daß sie ihren Meister oft zu fragen veranlaßt wären (eben erst V. 19 und oftmals sonst). Dann bedürfen sie nicht mehr so äußerlicher Belehrung — denn „fragen", nicht „bitten", heißt ἐρωτᾶν (z. B. geg. Weiß Lehrbegr. S. 278) —, denn der

Digitized by Google

Geist wird sie Alles lehren. Deßhalb mit Nachdruck *ἐμέ*. Zu fragen haben sie allerdings, aber es ist ein innerliches Fragen und Vernehmen im Geist. Dieß zeigt ihren Fortschritt des Verständnisses. Nichts was sie zu wissen nöthig hatten in ihrem Berufe, blieb den Jüngern dann verborgen: es ist ihnen Alles innerlich gegeben gewesen zu erkennen. Vgl. Jes. 54, 13. Jer. 31, 34. **Liquido cognoscetis omnia**, Beng. Nach der Auferstehung fragen die Jünger den Herrn, nach Ap.-Gesch. 1, 6. Also kann das Wort nicht von dieser Zeit gelten. Von der Zukunft nach Christi Parusie könnte es zwar gelten; denn da soll Alles sein Ziel finden. Aber das nächste Wort vom Bitten widerspricht dieser Fassung. Denn es ist willkürlich, wie ich früher gethan (auch z. B. Stier V, 353), das folgende: wenn ihr den Vater etwas bitten werdet, wird er es euch geben in meinem Namen, auf eine andere, die vorhergehende Zeit zu beziehen. Mit einer starken Versicherung führt Jesus die Verheißung ein — es liegt ihm daran, daß die Jünger derselben recht gewiß seien im Glauben — und unbedingt lautet sie, mag man nun *ὅσα ἄν* (sehr schwach bezeugt) lesen, was Spener die **charta blanca** nannte (bei Beng.), oder *ὅ ἄν* mit ℵ, oder *ἄν τι* mit B C D L u. s. w. Das Bitten wird sich nicht auf ihre Erkenntniß, sondern dem Früheren analog auf ihre Berufsthätigkeit beziehen: im Dienste Jesu stehend bitten sie den Vater; deßhalb auch gewährt es ihnen der Vater (**faciam dixerat 14, 13 f. ubi de agnoscendo Patre in Filio; nunc, de amore Patris ergo credentes dabit, ait**, Beng.) im Namen Jesu. Denn *ἐν τῷ ὀν. μ.* wird mit ℵ B L mit *δώσει* zu verbinden sein. Daß sie im Namen Jesu auch bitten, ist hiebei vorausgesetzt.

So kann denn V. 24 dazu sich wenden. Von nun an sollen sie in Jesu Namen beten: bis jetzt haben sie es nicht gethan, nicht weil es ihnen an der nöthigen Erkenntniß fehlte (Mey.), so daß es ein Vorwurf wäre, den er ihnen macht, oder am rechten Verlangen (Bg. Cr.), oder am Glauben und geistigen Einheit mit ihm (Lcke.) — die „Wechselbeziehung von *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμ.* und *ἕως ἄρτι*" fordert dieß nicht;

Digitized by Google

denn „jener Tag" bringt auch einen objektiven Fortschritt — sondern weil sie nicht konnten; denn Jesus war noch nicht verklärt; „er war noch nicht, und darum auch ihnen noch nicht geworden, was er werden sollte" (Hofm. Schriftb. II, 2, 358. Vgl. 14, 13). Sie sollen Erfüllung ihrer Bitte erlangen, ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾖ πεπληρωμένη. Das ist nicht causa cur jubeat petere (Beng.), sondern „göttlich geordneter Zweck des λήψεσθε" (Mey.); „bis ihr gar Alles erlanget und volle Freude habt: welches Gebet wird am jüngsten Tage allererst allerdings erfüllt" (Luth.). Vgl. 15, 11.

Damit hat denn Jesus den Jüngern sein Wort von seinem Weggehen und Wiedersehen „in Kürze", welche den Jüngern fragend das Herz bewegt hatte, erläutert. Aber freilich ganz klar wird ihnen Alles erst werden, wenn die Verheißung Wirklichkeit wird. Von dieser Wirklichkeit der Zukunft und der vorläufigen Vollendung des Verhältnisses zu Gott, welche sie bringt, handelt der Schlußabschnitt V. 25—33.

V. 25. Nicht auf alles Bisherige, auch auf 15, 1 ff. bezieht sich ταῦτα (so ich früher, auch Stier u. God.), sondern nur auf das unmittelbar Vorhergehende (so gewöhnl.); denn V. 26 ἐν ἐκ. τ. ἡμ. blickt auf V. 23 zurück. Aber von dieser nächsten Beziehung aus erweitert sich die Rede zum Abschluß des Bisherigen überhaupt, so daß denn ταῦτα λελάληκα dem gleichen 14, 25 zur Seite tritt. Dort wie hier ist's der Gedanke des Abschieds, welcher Ton und Inhalt der Rede bestimmt. In Gleichnissen (zu παροιμία vgl. 10, 6) hat er zu den Jüngern geredet, womit wohl nicht bloß das Gleichniß vom gebärenden Weibe gemeint sein wird, so daß der Plural generisch wäre (Mey.), denn παροιμία ist auch Uebersetzung von מָשָׁל, somit Ausdruck für Spruchwort oder für Sprüche, welche etwas Räthselhaftes haben (vgl. Provv. 1, 1. 25, 1. — Sir. 6, 35. 8, 8. 39, 3. 47, 17), in Verbindung mit αἴνιγμα, so daß es ebenso räthselhafte wie bildliche Rede bezeichnet. Dieß gilt aber von Jesu Rede über sein Weggehen und das Wiedersehen überhaupt. Sie hat für die Jünger etwas Bildliches und Räthselhaftes gehabt und

Digitized by Google

haben müssen, weil sie von Zukünftigem handelte, das ihnen noch fremd war. Dieß Räthselhafte und Uneigentliche wird sein Wort für sie erst verlieren, wenn jene Zukunft Wirklichkeit wird. Da wird er *παῤῥησίᾳ* zu ihnen reden. Beng.: *ἐν παροιμίαις,* **in dictis tectioribus. Antitheton** *παῤῥ.* **aperte sine involucro.** Vgl. 11, 14. Die Stunde ist was vorher und nachher der Tag — jene Zeit des Paraklet. Diese tritt der Gegenwart gegenüber, ohne *ἀλλά* vor *ἔρχεται* (א B C D L), asyndetisch nach johanneischer Weise (vgl. I, 41). Die Lesart *ἀπαγγελῶ* (א B C D L u. s. w.) statt des schwach bezeugten *ἀναγγελῶ* paßt besser zu *παῤῥησίᾳ*. Denn *ἀναγγέλλειν* und *ἀπαγγέλλειν* unterscheiden sich wie **annuntiare** und **pronuntiare.** Jenes geht daher in die Bedeutung kundthun (16, 13), belehren (Ap.-Gesch. 20, 20) über, dieses ist Verkündigung einer Botschaft (vgl. 1 Joh. 1, 2 im Unterschied von 1, 5). Wenn Jesus den ganzen Umfang der Verkündigung zusammenfaßt in die vom Vater, so ist das nicht als ein einzelnes Lehrstück neben andern gedacht; sondern es ist der Vater wie er in ihm offenbar geworden ist, also das gesammte Heil wie es in ihm und seinem Verhältniß zum Vater gegeben ist. Denn darin ist alles beschlossen. Solche Erkenntniß werden sie dann haben.

V. 26. Auf Grund solcher Erkenntniß werden sie dann den Vater bitten in Jesu Namen. **Cognitio parit orationem,** Beng. So unmittelbar wird dann ihr Verhältniß zum Vater sein, daß sie Jesus nicht damit zu trösten braucht, daß er den Vater für sie bitten werde. Das will nicht sagen: es verstehe sich von selbst, er brauche es nicht erst zu sagen, aber der Accent liege auf dem andern (Grot. u. A., auch Hgstb.), sondern er will sie nicht damit trösten, denn sie brauchen es dann nicht. Das scheinbar gegentheilig lautende Wort 14, 16 ist nicht „Akkommodation", welche hier „wirklich korrigirt" würde (Lcke.), und das hohenpriesterliche Gebet nachher ist auch keine Instanz dagegen oder wenigstens Einschränkung (Stier V, 364). Denn beides geht der Sendung des Paraklet voraus (Mey.). Jesus spricht hier von einer Unmittelbarkeit des

Digitized by Google

Verhältnisses zum Vater, welche eben durch den Paraklet bedingt ist. So wie er jetzt für seine Jünger bittet um den Geist, also um die Verwirklichung ihrer Gottesgemeinschaft, braucht er dann nicht für sie zu bitten, denn sie ist dann für sie verwirklicht. Nur wenn sie sündigen und somit ihre Gottesgemeinschaft gestört oder gefährdet wird, tritt er ein für sie mit seiner Fürbitte. Aber von diesen Fällen des Einzelbedürfnisses, wovon 1 Joh. 2, 1. Röm. 8, 34. Hebr. 7, 25 handeln, redet Jesus hier nicht, sondern von dem konstanten Verhältniß zum Vater, wie es dann geworden sein wird.

V. 27. Denn er selbst der Vater hat euch lieb — *αὐτός*, ohne daß es erst seiner Vermittlung bedürfte sie zu Gegenständen der göttlichen Liebe zu machen. Denn sie sind es dadurch geworden, daß sie Christum in Liebe und Glaube ergriffen haben. „Also spricht er: der Vater selbst hat euch lieb, darum daß ihr an mich glaubet. Denn er will sich nicht also aus dem Mittel thun, daß sie sollten ohne oder außer ihm beten." „Dieser Glaube bringet uns zum Vater, und also gehet es denn Alles in seinem Namen. Hier sind wir denn sicher, daß Christus nicht darf für uns beten; denn er hat uns schon erbeten, und mögen nun selbst durch Christum auch herzutreten und bitten" (Luth.). Der Glaube hat aber zum Inhalt, daß er vom Vater ausgegangen ist. Damit erinnert Jesus an den wesentlichen Inhalt aller Selbstbezeugung von Anfang an. *Πεφιλήκατε καὶ πεπιστεύκατε*: amore et fide prehensum habetis, Beng. Nicht von der Wiederkunft Christi aus zurücksehend heißt es so im Perfektum, sofern sie ihr Lieben glaubend bewährt haben bis das Schauen eintrat (Hofm. Schriftb. II, 1, 543); denn abgesehen von der fraglichen Voraussetzung dieser Erklärung, wird hier zuviel, weil die gesammte Bewährung bis ans Ende, in das Perfektum gelegt. Vielmehr ihr Lieben und Glauben soll nicht als ein bloßer, einmaliger Akt, sondern als ein bleibend gewordenes Verhältniß bezeichnet werden. Nur denen aber, welche den Sohn so lieben, gehört jene sonderliche Liebe des Vaters. Wohl um

Digitized by Google

dieser Beziehung willen ist πεφιλ. vorangestellt (Beng.: hoc loco amor praeponitur, ut eo magis inter se respondeant haec verba: amat, amavistis), um sogleich das Verhalten der Jünger zu Jesus von Seiten seines ethischen Charakters zu bezeichnen. Liebe war es, welche glaubte. In solchem liebenden Erfassen der Person Jesu begann ihr Glaube und dessen Entwicklung.

V. 28. Zweier Dinge sollen sie in solchem Glauben gewiß sein. Daß Jesus vom Vater aus in die Welt gekommen ist und daß er nun von der Welt aus zum Vater zurückkehrt. Recapitulationem maximam habet hic versus, Beng. In diesen zwei Worten ist die ganze Summe des christlichen Glaubens zusammengefaßt; denn sie überschauen den gesammten Weg, welchen die Geschichte Jesu Christi durchlaufen hat. Ein persönliches Sein beim Vater im eigentlichen Verstande ist dabei vorausgesetzt (vgl. Weiß Lehrbegr. S. 212); denn es wird dem Sein in der Welt und dem folgenden Sein beim Vater gegenübergestellt. Ἐκ (so B C L, während ℵ A παρά, dagegen V. 27 alle Hdschr. παρά, und zwar B C D L παρὰ τοῦ π., während ℵ A ohne den Art.) τοῦ πατρός aber kann Jesus sagen, ohne doch von dem ewigen innergöttlichen Ausgang aus dem Vater zu reden (so viele Alte; Stier V, 367, welcher παρά vorzieht: in ἐξῆλθον „sei auch der ewige Ausgang des Sohnes vom Vater angedeutet"), weil er, obwohl Gott bei Gott, doch εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρόσ war. „An einen Sohn Josephs — kann den Jüngern unterm Anhören dieser Abschiedsreden nur kein Sinn mehr gekommen sein", Heß bei Stier S. 368. Durch πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα ist aber das ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος (Mtth. 28, 20) so wenig aufgehoben, daß dieses vielmehr erst dadurch ermöglicht ist. Nur ist diese Gegenwart des Gottmenschen jetzt eine andere geworden, denn zuvor, indem sie durch den Geist vermittelt ist. Ihrer erneuten Unmittelbarkeit sieht sie erst entgegen.

V. 29 f. Die Jünger sind freudig überascht (ἴδε) von der Einfachheit und Verständlichkeit der Worte Jesu. So

Digitized by Google

sehen sie was Jesus von der Zukunft des Geistes verheißen V. 25 schon jetzt gewährt. Nicht als hätten sie die Zukunft jetzt schon gegenwärtig geglaubt (so ich früher, dagegen mit Recht Ebr.). Es ist also allerdings übertrieben (Mey.), wenn Aug. bemerkt: „illi usque adeo non intelligunt, ut nec saltem se non intelligere intelligant. Parvuli enim erant. Aber immerhin zeigt doch ihr Wort, daß sie den großen Unterschied von jetzt und zukünftig nicht verstanden und des Geistes bedurften, der sie in alle Wahrheit leiten sollte, wenn sie V. 25 schon auf die Gegenwart bezogen, und weil Jesus ihrer Frage mit der Antwort zuvorgekommen V. 19, glauben V. 30 die Verheißung jetzt bereits erfüllt, welche Jesus für die letzte Zukunft gegeben V. 23. Was ihnen aber die künftige Vollendung ihres Verhältnisses zu Gott und Christo jetzt schon wenigstens dem Anfang nach vorhanden erscheinen läßt, ist die Freude über das, was sie gegenwärtig haben. Es fehlt ihnen also bei allem Mangel ihres Verständnisses doch das nicht was die Voraussetzung aller späteren Entwicklung der Erkenntniß war. Es ist doch der Glaube, was sie besitzen, und das Wesentliche, dessen sie gewiß sind: ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθες. Sie setzen ἀπό für ἐκ, und lassen, auf V. 27 sich beschränkend (Ebr.), das Wort vom Hingang zum Vater V. 28 weg — doch vielleicht (geg. Ebr.) unwillkürlich damit verrathend, daß sie doch noch nicht ganz und voll verstehen, was sie zu verstehen meinen. Aber im Wesentlichen, wenn gleich nur anfangsweise, ist wohl vorhanden, was Jesus am Anfang forderte: πιστεύετε εἰς τὸν θεόν, καὶ εἰς ἐμὲ πιστεύετε 14, 1. Wenn sie sagen ἐν τούτῳ (propter hoc, Ap.-Gesch. 24, 16) πιστεύομεν, so heißt das nicht, daß sie diesen Glauben jetzt erst gewinnen, sondern daß sie desselben jetzt noch gewisser geworden sind. Daß Jesus ihren Gedanken so entgegengekommen ist, macht sie seiner desto gewisser. In diesem Sinne sagen sie οἶδας πάντα: alle Bedürfnisse der Seinen erkennt und befriedigt er. Darin haben sie ein Unterpfand für die Erfüllung der darauf hin lautenden Verheißung Christi.

Digitized by Google

V. 31. Jesus bestätigt ihnen, daß sie glauben. Denn, wie aus ἄρτι erhellt, bestätigend (z. B. Lcke., Mey., Stier, Ebr., God.), nicht fragend (de W., Olsh., Bg. Cr., Hgstb.) ist Jesu Wort. Aber nicht ohne Beschränkung bestätigt er es ihnen. Dieß liegt schon in ἄρτι. Denn indem ἄ. mit Nachdruck vorangestellt ist, ist es ihrem folgenden Verhalten, als welches nicht eine Erweisung von Glaube sein wird, und nicht etwa 14, 1 (Stier V, 372, auch Beng.: nunc habeo quod XIV, 1 volui et volo) entgegenstellt. Dieß hat aber seinen Grund in der Unvollkommenheit (geg. Beng. fides vestra est ἄρτιος, perfecta, apta) ihres Glaubens, den Jesus ihnen zusieht, selbst. Aber nicht um sie zu strafen, stellt er neben das Zugeständniß die entgegengesetzte Voraussage, sondern um sie zu bewahren, wenn sie nun des voraussagenden Wortes gedenken werden.

V. 32. Wie wenig die Gemeinschaft der Jünger mit Jesus bereits vollendet sei, wird sich sofort zeigen. Asyndetisch tritt dem Gesagten der Gegensatz (ἰδού) zur Seite. Die Stunde kommt und ist schon gekommen: die Zeit des Leidens ist bereits vorhanden; es sind die letzten Augenblicke vor dem Beginn des großen Leidens. Wenn Er ihnen genommen wird, verlieren sie den einigenden Mittelpunkt: so fahren sie auseinander. Σκορπίζει τὰ πρόβατα hatte Jesus 10, 13 vom Wolfe gesagt. Das wird jetzt eintreten. Zerstreut werden sie (man beachte das Pass. σκορπισθῆτε) alle, ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια, quae antea propter me reliquistis, Beng. Τὰ ἴδια sein Eigenes d. i. seine besondere Aufenthalts- oder Zufluchtsstätte 19, 27. Vgl. Matth. 26, 31: ich werde den Hirten schlagen und die Schafe der Herde werden sich zerstreuen. Es ist nicht sowohl zu fragen, was und wo äußerlich diese ἴδια waren, sondern es dient dieß Wort nur den Gegensatz zur κοινωνία recht scharf hervorzuheben (Mey., Stier). Nicht als hätten sie damit den Glauben verloren; aber bewährt haben sie ihn nicht. So muß denn Jesus von den Jüngern noch einen Schritt weiter zurückgehen. Nur in der Gemeinschaft seines Vaters kann er ganz

Digitized by Google

und rückhaltlos ausruhen, denn deren ist er gewiß auch trotz Matth. 27, 46.

V. 33. Aber damit sie trotz solcher Glaubensschwachheit in Christo Friede haben möchten, darum hat er zu ihnen gesprochen, was er geredet hat. „Das ist die Letze gegeben und in die Hand geschlagen zu guter Nacht. Er beschleußt aber sehr gewaltiglich mit dem, darum er die ganze Predigt gethan hat" Luther 50, 145. Denn auf alles Bisherige blickt ταῦτα λελάληκα zurück. Ein gedoppeltes Leben führt die Gemeinde und der Christ, in Christo und in der Welt zumal, jenes so eigentlich und real als dieses. Sofern die Gemeinde in Christo ist, hat sie εἰρήνη, sofern' in der Welt, θλῖψις, jenes nach der Innerlichkeit, dieses nach der Aeußerlichkeit ihres Seins. Angst ist das Charakteristische dieses Daseins, weil es ein nicht mit sich selbst stimmendes, widerspruchsvolles ist, weil die Gemeinde mit etwas ihr Heterogenem in Gemeinschaft gesetzt, damit also in den Widerspruch hineingesetzt ist. Alle äußere Bedrängniß ist dann nur Folge dieses Widerspruchs. Dagegen Friede ist das Charakteristische der anderen Seite des Seins, weil in Christo die Gemeinde ein mit sich selbst stimmendes, erfülltes Dasein hat. Aber um dieses Seins in Christo willen soll sie sich über jenen Widerspruch ihres Seins in der Welt freudig getrösten; denn Christus hat die Welt überwunden: so steht ihr derselbe Sieg bevor. Ἐγὼ νενίκηκα, Ich mit Nachdruck, „als wollt er sagen: Lieber schreibet das Ich nur mit sehr großen Buchstaben, daß ihrs ja wohl in die Augen und Herz fasset" Luther 50, 146. Νενίκηκα, sagt Jesus vorausnehmend, weil seine Person selbst bereits der Sieg ist, den sein Werk nur vollzieht. „Das Spiel ist schon gewonnen, dürfet nicht sorgen, daß ich euch wolle dahin schicken, da ihrs müßtet wagen auf Abentheuer — der Sieg ist schon da und Alles erobert, allein daß ihr unverzagt und fest daran haltet" Luther 50, 146. „Wir dürfen nicht erst ringen und kämpfen; es ist schon Alles geschehen; Welt, Teufel und Tod ist geschlagen und liegt; Himmel, Gerechtigkeit und Leben hat den Sieg. — Was willst du thun Tyrann, Welt und Teufel?

Digitized by Google

Nimmst du mir Gut, Ehre und Leben? was dann? es heißt, gewonnen, gewonnen; denn hie ist Christus, der da lebt und siegt. Lieber, laß mir den ungenommen, oder versuch dich noch einmal an ihm, so du kannst, was du vermögest. Also soll sich ein Christ gewöhnen in die Gedanken des Sieges Christi, in welchem schon alles geschehen ist und wir alles haben, was wir haben sollen" u. s. w. S. 153. Vgl. Röm. 8, 31 ff. 2 Kor. 4, 7 ff. 6, 4 ff.

So ist seine Liebe bis zum Schluß in aller Weise bedacht, die Jünger im Glauben zu fördern und zu stärken für seinen Abschied.

17, 1—26. Die Liebe in der Hoheit des Sohnes Gottes.

Von den Jüngern zum Vater zurückgehend und seiner gewissen Liebesgemeinschaft sich freuend; von der Welt über sie aufsteigend in freudiger Gewißheit des Sieges; von der Herablassung zu den Jüngern zu sich selbst zurückkehrend und gleichzeitig auf sich selbst sich besinnend, um sich seiner gewissen Hoheit zu freuen, vergißt Jesus doch auch jetzt die Seinen nicht, ja jetzt am wenigsten. Denn da er in Gedanke und Empfindung sie verläßt, um im Himmel beim Vater zu weilen, gießt er erst recht von dort aus den Segen seiner Liebe über sie aus, wie vom Himmel herab seine Hände über sie breitend in hohenpriesterlicher Fürbitte.

Das Ganze zusammenfassend ist dieses Gebet Jesu Verhältniß zum Vater und zu den Seinen wie alle Zeiten zumal (spectans praeterita, praesentia et futura, Beng.) faßt es in die Einheit der vollendeten Liebesgemeinschaft (V. 23-26) zusammen. „Und ist fürwahr aus der Maßen ein heftig, herzlich Gebet, da er den Abgrund seines Herzens beide gegen uns und seinem Vater eröffnet und ganz herausschüttet." „Wenn wir aber sehen und bewegen könnten, wer der Mann ist so da bittet, und auch der gebeten wird, dazu wie groß das ist darum er bittet, würden wirs nicht so unwerth und gering achten, sondern gewahr werden und fühlen was diese

Digitized by Google

einfältigen Worte für überschwängliche Kraft und tröstliche Dinge haben und geben" Luther 50, 158. 159. Melanchthon hielt über Joh. 17 seine vorletzte Schriftauslegung (11. Apr. 1560) in seinem Auditorium; Spener ließ es sich vor seinem Ende dreimal vorlesen; darüber zu predigen hatte er nie gewagt. Es ist weder in der Schrift noch in den Literaturen der Völker etwas vorhanden, was an Einfachheit und Tiefe, Großheit und Innigkeit mit diesem Gebete sich vergleichen ließe. Hoc caput in tota scriptura est verbis facillimum, sensibus profundissimum, Beng. Niemals ist es zu sehr gerühmt und geehrt worden, so viel man es auch gepriesen und geehrt hat. Erfunden konnte es nicht werden, sondern nur aus einem solchen Bewußtsein herausgesprochen, welches sich darin ausspricht. Aber bewahrt und reproducirt konnte es wohl werden, zumal von einer Persönlichkeit, welche sich so ganz an die Persönlichkeit Jesu hingegeben, wie wir es vom Evangelisten erkannt haben. Denn die hier ausgesprochenen Gedanken sind einerseits so sehr durch das Vorhergehende motivirt wie durch die Situation nahe gelegt, andrerseits trotz ihres umfassenden Charakters in so einfachen und schlichten Ausdruck gefaßt, daß sie ihrem wesentlichen Inhalte nach von jedem Jünger behalten werden konnten, um so mehr von diesem Jünger. Es wird uns daher nicht wundern, daß gerade Johannes dieses Gebet uns aufbewahrt hat, in welchem „das vollendete Gefühl durch und durch Gedanke ist" (Lange), und auch die Sprache in wunderbarer Weise die innigste Mystik und das ruhigste Denken vereinigt (Stier V, 380). Man nennt es das hohepriesterliche Gebet. Denn es steht an der Schwelle des hohenpriesterlichen Opfers Jesu, und sich selbst wie die Seinen, die er als der rechte Hohepriester auf seinem Herzen trägt, bringt er Gott im Geiste dar.

Ein Gebet ist es, also falsch mit Lampe (S. 358) zu sagen, orationem non tam sui quam suorum causa ad patrem fecit; aber da alles Thun Jesu im Dienste seines Berufes steht und wir aus 11, 42 wissen, daß Jesus, was ihn innerlich bewegt, in lauten Worten ausspricht um der andern

willen, so wird Beng. zu εἶπε mit Recht bemerkt haben: orat patrem, simulque discipulos docet, und zwar als Absicht und nicht bloß als natürliche Folge (Lcke., vgl. richtig Stier V, 379).

Der Gegensatz und die Analogie, die beiden Hauptgesetze johanneischen Denkens und Sprechens, beherrschen dieses Kapitel in ganz besonderer Weise. Wie sie vom Inhalt selbst erfordert sind, bedarf keines Nachweises.

Die gewöhnliche Eintheilung wird die richtige sein: V. 1—5. V. 6—19. V. 20—26.

V. 1—5. Jesu Bitte für sich. **V. 1.** Ebenso schlicht wie feierlich beginnt der Evangelist. Die ersten Worte blicken auf das Bisherige zurück; der Evangelist will sagen: von seinen Jüngern wandte sich Jesus zu seinem Vater. Und seine Augen erhebend — *ἐπάρας* wird mit ℵ B C D L zu lesen sein, obgleich *καὶ ἐπῆρε καὶ εἶπεν* A fast johanneischer wäre — zum Himmel; denn eo jam tendebat, Beng. Daß er darum nicht im Freien zu sein (z. B. Ebr., Hgstb., God.) oder durch ein Fenster (Gerh.) zu blicken brauchte, versteht sich von selbst. *Πάτερ*: so beginnt Jesus. Sic patrem absolute appellat J. in hac oratione dulci et prolixa quater et cum epitheto bis; in universum nonnisi sexies, idque fere ineunte nova sermonis parte v. 1. 5. 11. 21. 24. 25. — Talis simplicitas appellationis ante omnes decuit filium dei, Beng. — Der Vater möge ihn verherrlichen: das ist der Inhalt seiner Bitte. Die Stunde ist gekommen, spricht er, rückerinnernd an den Anfang der Abschiedsreden 13, 31 f. und an das frühere Wort, welches durch jene bedeutungsvolle Bitte der Hellenen hervorgerufen war 12, 23; weshalb auch der Evangelist mit diesem Wort als Ausdruck des Bewußtseins Jesu den Bericht dieses letzten Abends begonnen 13, 1. Mit diesem Wort schließt Jesus sein irdisches Leben ab. Nun geht er durch den Tod der Verklärung entgegen. Denn *ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱός σου* ist zu ergänzen nach Analogie von 12, 23. Was ihm bevorsteht, wird ihm Gegenstand der Bitte, sofern nämlich der Tod, dem

Digitized by Google

er ihm entgegengeht, ihm Anfang und Mittel der Verklärung werden soll. *Δόξασόν σου τὸν υἱόν*: *σου* ist mit Betonung vorangestellt; es enthält das Motiv. An die himmlische Verklärung, die Erhebung zur Gemeinschaft göttlicher Ueberweltlichkeit und Weltmächtigkeit ist bei *δόξασον* zu denken (Mey., Lcke.; God. u. A.); nicht, wie man sich etwa ausgedrückt hat, an die „sittliche Verklärung Jesu und Anerkennung seiner Person und Sache" (z. B. de W., Brckr.). Man glaubte zu dieser Erklärung durch das Präteritum in V. 2 genöthigt zu sein, wonach also die bereits gegebene *ἐξουσία* als eine auf Erden sich bewährende zu fassen sei. Es ist von einem doppelten *δοξάζειν* beidemale in Bezug auf den Vater wie auf den Sohn die Rede. Bei Gott möchte Jesus verherrlicht sein (V. 5), um von Gott aus den Vater verherrlichen zu können, nachdem er ihn auf Erden verherrlicht hat (V. 4), auf Grund der *δόξα*, die er auf Erden hatte. Diese hatte er als der von Gott Gesandte (V. 3 vgl. 1, 14), als der vom Himmel in die Welt Gekommene; jene erhält er, indem er von der Welt in den Himmel zurückkehrt. Denn wie der Gedanke des Abschieds den vorhergehenden Reden in der Weise zu Grunde liegt, daß hervorgehoben wird, welche Veränderung durch den Hingang Jesu mit den Jüngern eintritt, so muß nothwendig auch hier von der Veränderung die Rede sein, welche mit Jesus eintreten wird.

Die Absicht nun, in welcher Jesus solche Verklärung begehrt, ist die Verklärung des Vaters, nämlich in der Welt: *ἵνα* (ohne *καί*, mit ℵ A B C D) *ὁ υἱός* u. s. w. Es ist die Ehre seines Namens, welcher zu dienen der Sohn himmlische Herrlichkeit begehrt. Der Grund der Bitte liegt aber wie in der Absicht des Sohnes in Bezug auf Gott, so auch in seinem Beruf in Bezug auf die Menschen. Diese Seite hebt V. 2 hervor, und hält so dem Vater das Motiv zur Erfüllung des Gebetenen vor. Das Motiv liegt in dem Beruf des Sohnes. Denn der Sohn soll den Vater verherrlichen, dem entsprechend (*καθώς* das Motiv in Form der Angemessenheit), daß ihm Vollmacht über alles Fleisch gegeben

Digitized by Google

ist, um allen, die ihm gegeben sind, ewiges Leben zu verleihen. Καθὼς hängt also enge mit ἵνα ὁ υἱ. δοξ. σε zusammen, und ἵνα πᾶν u. s. w. benennt die göttliche Absicht bei der Ertheilung der ἐξουσία. Daß dieß Anrecht, Vollmacht, nicht „Macht" (so gewöhnl.) bedeute, hat sich schon bei 1, 12 gezeigt. Seine Vollmacht erstreckt sich über πᾶσα σάρξ. So wird die Menschheit hier bezeichnet, wie sonst nicht im johanneischen Evangelium, mit alttestamentlichem, der Gehobenheit des Gebets entsprechendem Ausdruck, ohne daß dabei das Moment der Schwachheit oder Sünde zu betonen, oder darin „der Inbegriff alles Jammers und Elends" (Francke bei Stier V, 387) zu suchen wäre. Solche Vollmacht hat er empfangen mit seiner Sendung in die Welt; denn er ist der Menschensohn, welcher die Menschheit in sich zusammenfaßt und zu Gott zurückzubringen berufen ist. Aber sie ist jetzt noch gebunden, so lange er im Fleisch der Schwachheit ist. Er muß erst erhöht werden in die Gemeinschaft göttlicher Weltstellung, um seine Vollmacht auch in die entsprechende Bethätigung umsetzen zu können. Die göttliche Absicht (ἵνα) nämlich bei Ertheilung solcher ἐξουσία war, daß er allen, die ihm gegeben sind, ewiges Leben verleihe. Neutral, πᾶν ὅ, spricht er, nicht um damit den Gedanken des Erfolgs seiner Wirksamkeit auszudrücken (Weiß, Lehrbegr. S. 140), sondern um die Gläubigen als ein Ganzes zu bezeichnen, obgleich sie äußerlich betrachtet nur Einzelne und ein Theil der Menschheit sind; vgl. 6, 37. Denn nicht der Menschheit ohne Weiteres soll Christus das ewige Leben geben, sondern denen, die ihm von Gott gegeben sind. Dieß zu betonen dient die Voranstellung im absoluten Nominativ; vgl. 6, 39. Gegeben sind sie ihm, nicht prädestinatianisch (Aug.), noch vermöge ursprünglicher Naturbeschaffenheit (Hilgf.), noch auch vermöge eines natürlichen idealen Zugs oder religiösen Strebens od. dgl., sondern durch die göttliche Wirkung des Wortes, welches ihre Seelen zum Glauben an Christus gebracht hat; vgl. zu 6, 37. 44. Damit er ihnen ζ. αἰ. gebe (δώσῃ A C als Aoristform gemeint, oder δώσει B, während δώσω ℵ wohl Korrektur ist), ewiges

Digitized by Google

Leben, wie es in ihm dem Sohne Gottes beschlossen ist, und durch die Gemeinschaft mit ihm jetzt schon den Gläubigen zu Theil wird, um sich dereinst zu vollenden.

Dieß ewige Leben nun wird V. 3 von Seiten seines diesseitigen Beginnes näher bestimmt. In der Erkenntniß Gottes und Christi Jesu besteht es: est, non modo affert, Beng. Nicht bloß die „Bedingung" des ewigen Lebens ist die Erkenntniß (Lücke), oder auch ihr „subjektives Prinzip", ihr „lebendiger Keim und Trieb" (Mey.), aber auch nicht eine „Definition" des ewigen Lebens gibt Christus, so daß er diesen Begriff in den der Erkenntniß „umsetzte" (Weiß Lehrbegr. S. 10 f.); sondern in der Erkenntniß haben wir ewiges Leben, weil wir in ihr Gott selbst in seiner heilsgeschichtlichen Offenbarung haben. Denn ein *γινώσκειν* ist es: also nicht Erkenntniß bloß des Verstandes, sondern welche lebendige Aneignung des Objekts von Seiten der erkennenden Persönlichkeit ist, ein Erkennen nicht ohne innerliche Gemeinschaft. Vgl. Iren. adv. haer. IV, 20: *ἡ ὕπαρξις τῆς ζωῆς ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ περιγένεται μετοχῆς· μετοχὴ δὲ θεοῦ ἐστι τὸ γινώσκειν θεὸν καὶ ἀπολαύειν τῆς χρηστότητος αὐτοῦ.* Mit solchem Erkennen ist ewiges Leben bereits gesetzt, d. h. durch solches Erkennen der Mensch bereits mit dem göttlichen Inhalt erfüllt, weil es Erkenntniß des allein wahren Gottes und seines Gesandten Jesu Christi ist. Das erste faßt man in der Regel (z. B. Stier V, 390 wie Mey.) als Gegensatz gegen den polytheistischen, das zweite als Gegensatz gegen den jüdischen *κόσμος*. Aber mit Recht findet Weiß (Lehrbegr. S. 56) diese Antithese dem Gebet fremd. Es ist ebenso wenig gegen Polytheismus gemeint wie der Schluß von 1 Joh. (5, 20). Sondern wie dort der Gedanke ist: nur der Vater Jesu Christi ist der wahre Gott; außer seiner Heilsoffenbarung in Christo hat man ihn nicht, sondern nur falsche Gedankengebilde von Gott, so auch hier. Jehova allein ist Israels Gott: sagt Deut. 6, 4. Der Vater Jesu Christi — denn *πάτερ* beginnt Jesus — ist der allein wahre Gott: sagt unsre Stelle. Mey. sieht *τὸν μόν. ἀληθ. θ.* und nachher *Χριστὸν* als

Prädikat an. Aber diese Fassung scheitert nicht nur an der engen Verbindung von Ἰ. Χρ., welche zu trennen willkürlich ist (9, 20 liegt die Sache ganz anders), als auch an γινώσκ., welches in der Schrift in solchen Zusammenhängen immer absolut gebraucht ist. Also auch nicht, wie Luther, Inhaltsangabe der Erkenntniß: daß du allein wahrer Gott bist. Sondern τὸν μόν. ἀλ. θ. ist appositionelle Charakteristik Gottes, welche die Begründung davon enthält, daß seine Erkenntniß das Leben ist (Hgstb.). Μόνος und ἀληθινός stehen aber nicht parallel neben einander, so daß Gott zuerst als der einzige und dann als der wahrhaftige bezeichnet wäre (so Hgstb.), sondern μόνος bezieht sich auf ἀληθ. θ. zusammen: Gott allein ist ἀληθ. θεός d. h. der von welchem gilt was in θεός liegt. Weder im Gegensatz zu den Göttern der Heiden heißt er so, noch weniger im Gegensatz zu Christus. Wenn auch ὁ θεός nur auf den Vater geht und nicht auch auf den Sohn (geg. Aug., Ambros., Hilar. u. A., welche σέ und Ἰ. Χρ. unter τὸν μόν. ἀλ. θ. zusammenfaßten), wie durchweg im N. T., auch Röm. 11, (32.) 36. Eph. 4, 6 (vgl. Hofm. Schriftb. I, 201), so ist doch μόνος nicht etwa im Gegensatz zum Sohn gesagt, so daß etwa dessen θεότης damit verneint wäre (Arianer, Socin. u. Ration.); da vielmehr eben der, welcher in Christo sich geoffenbart hat, der allein wahre Gott genannt wird. Deßhalb wird auch enge damit verbunden: und den du gesandt hast Jesum Christum. Eben weil er von Gott gesandt ist, in dem Sinne, in welchem es das Johannesevangelium durchweg lehrt, von Gott ausgegangen, also der Sohn Gottes, darum trägt er die ζωὴ αἰώνιος als Inhalt in sich, ist also seine Erkenntniß ewiges Leben. Es faßt sich also Christus, so sehr er sich vom Vater unterscheidet und als den im Dienst des Heilswerks Stehenden ihm gegenüber- und unterstellt, wie er ja auch zu ihm betet, doch in der Heilsbedeutung mit dem Vater zur Einheit zusammen. An seine Erkenntniß ist das ewige Leben ebenso gut geknüpft wie an die des Vaters, weil er eben die absolute Offenbarung Gottes ist. — Uebrigens vgl. Luther z. d. St. „Wer den

Digitized by Google

rechten einigen Gott will treffen, der muß ihn allein in dem Herrn Christo suchen; denn sonst wahrhaftig kein Gott ist, ohne der Christum gesandt hat. Wer nun den Christum nicht hat, der muß auch des rechten wahrhaftigen Gottes fehlen, ob er gleich weiß und glaubt, daß nur Ein wahrhaftiger Gott sei. Denn er glaubt nicht an den, der Christum gesandt und durch ihn das ewige Leben gibt." Damit „menget und flicht er sich in dasselbige einige göttliche Wesen, Macht und Kraft, weil er mit dem Vater will also erkannt werden, als der das ewige Leben gebe; welches Erkenntniß Niemand denn dem wahrhaftigen Gott gehört" (50, 176).

Daß Jesus von sich in der 3. Person spricht, ist nicht bloß erträglich (Lcke. S. 669), sondern dem feierlichen Gebetston, mit welchem die Bitte anhebt, recht angemessen. Er nennt mit Absicht seinen Namen, damit man das Bedeutungsvolle desselben fühle (Lpe.); denn nicht umsonst ward dem Sohn Marias dieser Name bestimmt (Luk. 2, 21). Aber dieß ist für Lücke wohl weniger „unerträglich", als daß er sich „gegen das geschichtliche Decorum" (de W.) Jesus Christus nenne und so Χριστός als nom. propr. gebrauche. Lapsus est auctor, meint er mit Bretschneider. Dagegen hat Mey. mit Recht bemerkt, daß wir den Evangelisten, zumal beim Referate dieses Gebets, einer solchen Unbedachtheit zu zeihen, oder darin, wie Weizs. S. 286 und Scholten S. 238, den Beweis einer späteren Reproduktion zu sehen nicht befugt sind. Daß aber Χριστόν nicht mit Mey. als Prädikat zu fassen ist: „Jesum als Christ zu erkennen", haben wir schon gesehen. Wie im ersten Glied τὸν μ. ἀλ. θ. Apposition zu σέ ist, so hier Ἰ. Χρ. Apposition zu ὃν ἀπέστ. d. h. deinen Sohn. So gehört also Ἰ. Χρ. enge zusammen und Χρ. ist Bestandtheil des Nom. propr. geworden. Zwar mag es hebräisch, wie Jesus sprach, immerhin הַמָּשִׁיחַ gelautet haben. Aber dieses bildete hier selbst auch einen Bestandtheil des Namens, mit welchem sich Jesus feierlich nannte, nunmehr vor seinen Jüngern als Messias sich nicht bloß bekennend, sondern geradezu nennend und dieß zu seinem Na-

Digitized by Google

men stempelnd. Auf Grund dieses Wortes Jesu wird in der Kirche Χριστός Name für Jesus geworden sein. Darum finden wir denn auch alsbald nach dem Pfingstfest „Jesus Christus" als vollen Namen Christi feststehend gebraucht; vgl. Ap.-Gesch. 2, 38. 3, 6. Es war ein Vorgang hier sondergleichen, welchem dieses Neue und Ungewöhnliche wohl angemessen war, und welcher denn auch maßgebend wurde für die Folgezeit und ihren Sprachgebrauch im Kreise der Jünger. Vgl. Stier V, 397. Ebr., God. Den Vater und den Sohn zu erkennen und zu bekennen: das bildet das Spezifische des Christlichen. So lehrt Jesus betend im Einklang mit dem gesammten Evangelium.

V. 4. Jesus begründet seine Bitte „δόξασον" von Neuem. Seine Absicht (V. 1), wie seinen Beruf (V. 2) hatte er oben als Begründung geltend gemacht; jetzt die Vollendung seines Werkes. Ἐγώ σε ἐδόξασα begründet das entsprechende καὶ νῦν δόξασόν με σύ V. 5, wie dem ἐπὶ τῆς γῆς V. 4 bei der Bitte παρὰ σεαυτῷ V. 5 entspricht. Er darf auf Grund des Ersten das Andere erwarten und heischen. Verklärt hat er den Vater auf Erden dadurch, daß er ἐφανέρωσε τὸ ὄνομα αὐτοῦ V. 6 (Mey.). Denn dieß ist nicht ein Theil von jenem (Stier). Alle Selbstbethätigung Jesu hatte diesen Inhalt und Zweck. Aber eben deßhalb ist nicht etwa um der Worte καὶ τὸν λόγον σου τετήρηκαν willen bloß an Jesu Lehramt zu denken, sondern an alles Thun Jesu in seinem Beruf. Die Verherrlichung des Vaters geschah durch die Ausrichtung des Werkes, das ihm dieser übertragen hatte. Τελειώσας — denn so ist mit ℵ A B C D L u. s. w. zu lesen — sagt Jesus. Denn er sieht sich bereits am Ende, wie er oben seine Abschiedsrede in triumphirender Stimmung mit νενίκηκα τὸν κόσμον geschlossen. Dieß Werk aber, an dessen Ziel er sich angelangt sieht, ist die gesammte Aufgabe seines Lebens, die er zu erfüllen hatte, wie ein jeder Mensch eine sittliche Aufgabe zu erfüllen hat.

V. 5. Auf dem ἐδόξασα und τελειώσας ruht nun seine heischende Bitte: καὶ νῦν δόξασόν με σύ, πάτερ. So hei-

Digitized by Google

schen kann und darf freilich nur der Sohn, der vom Himmel gekommen. Dieß hebt denn auch Jesus sofort hervor. Denn er bezeichnet die δόξα, um welche er bittet, so, daß die Bezeichnung selbst wieder zur Begründung seiner Bitte dient. Das ist freilich nicht der Fall, wenn Baur die δόξα des Sohns richtig als die Mittheilung und Verbreitung des wahren Gottesbewußtseins erklärt hat, welches die Voraussetzung der Mittheilnng des ewigen Lebens an die Menschheit d. h. der Verherrlichung des Vaters durch den Sohn bilde (S. 203 f.). Allein diese Mißdeutung und Verschiebung der Gedanken findet ihre Widerlegung in der ganzen Darlegung, welche hier gegeben ist. Vgl. auch Brckr. Die δόξα, um welche er bittet, ist seine vormenschliche und vorweltliche μορφὴ θεοῦ (Mey.), vgl. 1, 1. Daß er von dieser einen eigentlichen realen, nicht bloß sogenannten idealen Besitz oder rathschlüßliche Existenz aussagt (gegen Socin., Bg. Cr., Beyschlag Christol. S. 87 f. u. Stud. u. Krit. 1875 S. 440 u. A.), bedarf keines Beweises; denn es wird die Zukunft neben die Vergangenheit gestellt und von dieser im einfach historischen Tempus und im Ton der Erinnerung, nicht der momentanen inneren Ahnung, deren Ausdruck dann der Evangelist nach seiner Theorie umgestaltet habe (Weizs. Jahrb. f. d. Theol. 1857 u. 1862, auch Beyschl. St. u. Kr. 1875, 443 u. 451), geredet (εἶχον παρὰ σοί). Solche Aussagen beim Wort zu nehmen heißt nicht für „die herkömmliche Exegese" sich an einen „Strohhalm klammern" (geg. Beyschl. a. a. O. S. 450. Vgl. geg. Beyschl. auch Weiß bibl. Theol. d. N. T. S. 611 Anm.). Der Gottesinhalt war ihm eigen als einwohnende δόξα auch auf Erden, aber nicht die pneumatische Seinsgestalt (μορφή) und Gottesstellung (ἴσα τῷ θεῷ εἶναι). Der λόγος ἄσαρκος und ἔνσαρκος (de W.) ist hier nicht zu finden, am wenigsten so, daß zwei verschiedene Ansichten von Christo, „die theosophisch-spekulative herabsteigende, nach welcher er menschgewordener Gott, und die geschichtlich-gläubige aufsteigende, nach welcher er vergotteter Mensch ist" hier verbunden wären (ders.). Es spricht Jesus, der sich als derselbe

vor der Welt und jetzt weiß (vgl. Brckr.). Aber eben deßhalb ist das Objekt des δόξασον nicht bloß seine Menschheit (so die meisten VV.). Denn er will die δόξα wieder, wie er sie hatte, nur eben als Menschgewordener. Εἶχον aber sagt er, non dicit: accepi, Beng. Πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι: so unbedingt von Allem außer Gott und so außer der Zeit stehend ist sie. Denn mit diesem Wort ist scharf der Aeon der Zeit von der ihr zu Grunde liegenden Ewigkeit geschieden. Und παρὰ σοί nicht bloß: quia tum extra deum nil erat (Beng.), sondern als der vom Vater persönlich unterschiedene Sohn, als θεὸς πρὸς τὸν θεόν.

Wie Jesu Liebe ihn 13, 31 ff. von der Betrachtung seiner selbst zurückführte zu seinen Jüngern, so auch hier. Gerade da er in seinen Gedanken am höchsten steigt, gedenkt er seiner Jünger. Παρὰ σοί bildet durch den Gegensatz, den es hervorruft, den Uebergang; wie auch der Evangelist im Eingang des Evangeliums bei πρὸς τὸν θεόν 1, 1 den Gegensatz im Sinne hat, den er dann mit ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν 1, 14 ausspricht. So folgt denn V. 6—19 Jesu Fürbitte für seine Jünger.

V. 6—8 leitet diese Bitte ein. V. 6. Ich habe kundgethan deinen Namen den Menschen, die du mir gegeben hast: das ist das Werk, das er vollbracht hat, vgl. 1, 18. Nicht an einen bestimmten Namen, etwa den Jehovanamen ist zu denken, sondern der Name ist nach biblischem Sprachgebrauch das Wesen selbst, sofern es sich offenbart; so also hier Gott als der Gott der Heilsoffenbarung. Diesen d. h. als solchen hat er ihn kundgethan, also das — in ihm erschienene — Heil Gottes. Gnostische Gedanken über die Verlassenheit des Kosmos von der Gotteserkenntniß (Hilgf. Ztschr. 1870 S. 267) liegen diesem Worte nicht zu Grunde. Jene in ihm gegebene Gottesoffenbarung hat er kundgethan denen, die ihm Gott gegeben, nämlich durch den vom Worte Christi und Geiste Gottes innerlich gewirkten Glauben. Es sind die Jünger gemeint. Dein waren sie und mir hast du sie gegeben und dein Wort haben sie bewahrt.

So werden die Jünger bezeichnet, zur Begründung der Fürbitte. Argumentum petitum est a qualitate personarum, pro quibus J. intercedebat, in quibus initia gratiae conspiciebantur, quae conservari fas erat, Lpe. S. 388. Gottes waren sie als Menschen, nicht wie Alles Gotte eigen ist (so Hgstb.), was kein Motiv wäre, sondern in besonderer Weise. Per fidem V. Ti., Beng., nicht im Sinn der Prädestination (Calv., Beza). Des Vaters waren sie — nicht im Gegensatz zu Christus, sondern weil eben Christus noch nicht geoffenbart war. Dem Sohn aber hat sie der Vater gegeben, ut sint fideles N. Ti., Beng. Denn erst in der Gemeinschaft Christi kommt die Gottesgemeinschaft zu ihrer rechten Wahrheit und vollendet sich. Darum hat ihnen dann auch Christus den Namen des Vaters kundgethan, nicht indem er ihnen neue besondere Aufschlüsse über Gott u. dgl. gab, sondern indem er ihnen des Vaters Offenbarung im Sohne kund that. „Und mit welchem Erfolge!" Mey. Denn: καὶ τὸν λόγον σου τετήρηκαν. Das ist eine neue Bezeichnung der Jünger und Begründung seiner Fürbitte. Geoffenbart hat Jesus zwar τὸ ὄνομα τοῦ πατρός durch alles sein Thun, nicht bloß durch sein Wort; aber von den Jüngern wird doch hervorgehoben: τὸν λόγον τετήρ., weil im Worte das Thun sich deutet und der Glaube sich vollendet.

Diese christliche Bestimmtheit der Jünger wird nun des Weiteren dargelegt V. 7. Jetzt — mit Nachdruck; das ist ihre christliche Stufe. Sie haben erkannt, daß sich Gott in Christo geoffenbart. Daß Alles, was du mir gegeben hast, von dir ist — sagt Jesus so, daß aller Nachdruck auf παρὰ σοῦ liegt. Es ist unrichtige Beschränkung, πάντα ὅσα δέδωκάς μοι mit dem folgenden τὰ ῥήματα u. s. w. V. 8 zu identificiren (de W.); denn aus dem Worte Jesu haben die Jünger jenes erkannt. Also ist jenes das Allgemeinere, dieses das besondere Mittel. Jenes πάντα ist die gesammte Mannigfaltigkeit der Berufsthätigkeit Jesu. Denn wie sein Wort, so hat er auch die ἔργα stets auf Gott zurückgeführt (vgl. 5, 19) und wollte, daß sie als Gottes Werke durch ihn

Digitized by Google

anerkannt würden. Die Jünger nun ihrerseits (*αὐτοί*) haben die Worte Jesu angenommen im Gehorsam und haben in Folge dessen erkannt: *ἔγνωσαν ἀληθῶς* (— denn so wird mit B C L zu lesen und dieß nicht als Glossem zu beseitigen sein, da diesem Gebet eine gewisse Umständlichkeit des Ausdrucks eignet —), *ὅτι παρὰ σοῦ ἐξῆλθον* (vgl. 8, 42), *καὶ ἐπίστευσαν ὅτι σύ με ἀπέστειλας*. Denn aus jener Eigenthümlichkeit seiner Berufsbethätigung sollte man die analoge Eigenthümlichkeit seiner Person erkennen, da Beruf und Person bei ihm eines waren. Der Sohn Gottes wird durch diese Ausdrücke bezeichnet und als Inhalt der Erkenntniß und des Glaubens (vgl. 6, 69) genannt. Das Mittel für solche Erkenntniß und solchen Glauben sind *τὰ ῥήματα*, welche Gott Christo, dieser den Jüngern gegeben und diese im Glauben angenommen haben. *Ἔλαβον, ἔγνωσαν, ἐπίστευσαν* sagt Jesus von den Jüngern, dreimal im Aorist, da er sagen will, durch welches Thun sie diejenige christliche Bestimmtheit erhalten haben, welche er vorher im Perfektum ausgedrückt hat.

Die so charakterisirten Jünger werden nun als Gegenstand der Bitte bezeichnet V. 9. Und zwar spricht Jesus hier viel mehr in bittender Weise, als da er für sich Verklärung geheischt. Aber er gibt seiner Bitte Nachdruck durch Hervorhebung seiner als des Bittenden in der Voranstellung von *ἐγώ*. Für die Jünger bittet er im Gegensatz zur Welt. In den vorhergehenden Abschiedsreden hatte Jesus diesen Gegensatz in so bedeutsamer Weise hervorgehoben, daß er auch in diesem zusammenfassenden Gebet hervortreten mußte. Aber nicht als Ausschluß der Welt will er verstanden sein, am wenigsten im prädestinatianischen Sinne, wie es Lampe faßt S. 403: dum Jesus eos ab intercessione sua excludit, declarat, se eorum sacerdotem non esse adeoque mortem pro iis non obiturum. Bittet er doch am Schluß des Gebets für die Welt, und hat es auch sonst geboten (Matth. 5, 44) und gethan (Luk. 23, 34). Aber diese Bitte, die er hier vorträgt, kann er nicht für die Welt thun. Denn weder paßt für sie die Begründung V. 6—8, zusammengefaßt in *σοί εἰσιν* V. 9, noch der Inhalt der

Digitized by Google

Bitte, nämlich Bewahrung und Vollendung dessen, was sie sind, während bei der Welt Christus bitten muß, daß sie aufhören möge zu sein was sie ist. So Mey., Stier u. A. Aber *σοί εἰσιν* sagt Christus und nicht bloß *σοὶ ἦσαν* (V. 6), denn als Christo Angehörige haben sie nicht aufgehört, Angehörige des Vaters zu sein, sind es vielmehr erst recht geworden, denn alles was sein ist, ist auch des Vaters V. 10.

V. 10 führt nämlich den mit *σοί εἰσιν* ausgesprochenen Grund weiter fort. Es ist Gottes Sache, um welche es sich bei Jesu Bitte handelt; denn bei dem absoluten Gemeinschafts- und Wechselverhältniß von Vater und Sohn ist Jesu Verherrlichung in den Jüngern zugleich die des Vaters. Also wird der Vater um sein selbst willen Jesu Fürbitte für sie erhören. *Τὰ ἐμὰ πάντα σά ἐστιν καὶ τὰ σὰ ἐμά* gibt das allgemeine Verhältniß an, von welchem auf das *δοξάζεσθαι* ein spezieller Schluß gezogen wird. Schon daraus erhellt, daß die Neutra nicht maskulinisch zu verstehen sind. Der Gedanke ist vielmehr in seiner unbedingten Allgemeinheit zu belassen. „Alles was dein ist, das ist mein. Das kann keine Kreatur vor Gott sagen" (Luth.). Der Schluß will aber die Sache nicht weiter führen: „und Alles, was dein und mein ist, gehört auch ihnen" (Stier V, 419); sondern er macht die oben bezeichnete Anwendung von jenem Wechselverhältniß auf das *δοξάζεσθαι*. Ich bin verklärt in ihnen: in ihrer Person, sofern sie Gläubige sind. Denn durch den Glauben gewinnt Christus ein Dasein in den Menschen nach seinem wahren Sein. Denn wie er im Himmel verklärt ist, weil er hier als das ist, was er ist, so auch im Glauben, weil dieser sich nicht an die dem Wesen Christi inadäquate Erscheinung, sondern an die durch dieselbe heraustretende *δόξα* Christi hält, somit Christum in der Eigentlichkeit seines Seins in sich aufnimmt. Sofern nun von den Jüngern mit Recht gesagt werden konnte, daß sie glauben, konnte auch mit Recht gesagt werden, daß Christus in ihnen verklärt sei. Deßhalb *δεδόξασμαι*, also nicht bloß: tales se praebuerunt, in quibus glorificarer (Beng.). Soweit aber das *πιστεύειν* noch

Digitized by Google

eine Zukunft hatte, sowohl der Selbstvollendung als der Bethätigung, hatte auch dieses δοξάζεσθαι eine solche.

V. 11. An den von Gott aus genommenen Grund reiht Jesus einen andern, der von den Jüngern aus genommen ist: Er läßt sie allein in der Welt zurück. Wie sehr bedurften sie da der göttlichen Bewahrung! Denn wie unsicher war noch ihr Glaube! Vgl. 16, 31. 32. *Αὐτοί*, mit ℵ B — nicht *οὗτοι* C D — im Gegensatz zu ihm. Die zweite Hälfte von V. 11 bringt nun die Bitte selbst. *Πάτερ ἅγιε* beginnt diese. Denn Gottes Erhabenheit über der Welt, sofern sie als an dieser sich bethätigend gedacht wird, ist das Motiv für Gott, die Seinen in der Welt frei von derselben zu erhalten. Denn dieß ist der Begriff der göttlichen Heiligkeit; vgl. Hofm. Schriftb. I, 81 ff.

Τήρησον αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου ᾧ (für ὅ sc. ὄνομα, nicht οὕς, wie der text. rec. hat) *δέδωκάς μοι*: lautet die Bitte selbst. Nicht um etwas Neues, sondern nur um Fortsetzung und Vollendung des durch ihn Begonnenen bittet der Sohn. Dieß aber darum, weil das, was der Sohn den Jüngern gegeben, nichts anderes ist, als was er vom Vater empfangen, nämlich die wesentliche Offenbarung des Vaters. Ὅ für ᾧ zu lesen und dieß von den Jüngern zu verstehn (Beng., Stier V, 426 f.), wird durch den Plural ὦσιν verboten. Die Absicht des τηρεῖν, nicht etwa des δέδωκας (Mey. früher), wird durch den Satz mit ἵνα angegeben; denn die ἑνότης, von welcher dieser Absichtssatz handelt, ist das Ziel des ganzen Gebets. Das ἓν ὄνομα, in welchem der Vater sie zusammenhalten soll, oder paulinisch εἷς θεὸς καὶ πατήρ (Eph. 4, 6), vermittelt ihre Einheit. Diese Einheit, begründet in dem einen Objektiven, das sie zusammenhält, ist eine Einheit nach Analogie des Vaters und Sohnes, welchen derselbe Wesensinhalt gemeinsam ist. Die Einheit zwischen Vater und Sohn ist kein Gegenstand der Bitte Jesu, sondern nur jene. **Illa unitas est ex natura, haec ex gratia. Igitur illi haec similis est, non aequalis**, Beng.

V. 12 f. wird der in der ersten Hälfte von V. 11 her-

Digitized by Google

vorgehobene Grund für die Bitte fortgeführt. Ὅτε ἤμην μετ' αὐτῶν spricht Jesus, als hätte er sie schon verlassen. Zu dieser Zeit nun hat Er sie bewahrt (ἐγώ), jetzt möge es der Vater thun. Doppelseitig bezeichnet er sein bewahrendes Thun, nach innen und nach außen. Es ist ein τηρεῖν (conservare) ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρός nach der einen, ein φυλάσσειν (custodire) gegen Gefahr und Anfechtung des Argen nach der andern Seite. Ob ᾧ δέδ. μοι (so B C L. Tischd.) oder οὓς δ. μ. (so A D u. A. Lchm., Mey.) zu lesen sei, hängt zusammen mit der andern Frage, ob καὶ vor ἐφύλαξα (so א B C L) zu lesen oder wegzulassen sei. Allerdings hat καὶ ἐφύλ. etwas Nachschleppendes, aber die Autorität der Hdschr. spricht dafür. Daß ᾧ δεδ. μ. das vorhergehende wiederholt, ist der johanneischen Sprache nicht unangemessen (vgl. I, 24). Er hat seine Jünger bewahrt in Gott, wie er sich in Christo geoffenbart hat, und hat sie geschützt. Nur ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας ist verloren gegangen. Das heißt aber nicht: der zum Verderben Bestimmte (Mey.), sondern der der ἀπώλεια Anheimgefallene. Bei der in der Schrift so häufigen Verbindung mit υἱὸς wird das Allgemeine als eine das einzelne Sein bestimmende Realität gedacht, so daß dieses sein bestimmtes Dasein von jenem ableitet. So bezeichnet Jesus den Judas, weil er ihn nicht nennen will, der diese erschütternde Ausnahme (εἰ μή tristis exceptio, Beng.) bildet. Er ist dem Verderben so anheimgefallen, daß er υἱὸς τ. ἀπ. heißt, also einer, für den keine Rettung mehr ist, wie denn deßhalb 2 Theff. 2, 3 auch der Antichrist so genannt wird, aber nicht so, daß diese Stelle die Grundlage für die unsrige und so dann Judas als der Antichrist bezeichnet wäre (so Holtzm. in Schenkels Bibellex. 2, 233), der an die Stelle der Analogie willkürlich Identität setzt. Die ἀπώλεια ist das Verderben schlechthin, der volle Gegensatz zur ζωή, vgl. Apok. 17, 8. 11. Vgl. auch Matth. 23, 15: der Sohn der Gehenna. Es mußte sich erfüllen, was in Voraussicht dieser Thatsache in der Schrift A. T. geweissagt war. Es ist das 13, 18 citirte Wort Ps. 41, 10 gemeint.

Digitized by Google

V. 13. Da aber Jesus nunmehr seine Jünger verläßt, so sollten sie diese seine Bitte ἐν τῷ κόσμῳ, d. h. jam ante discessum meum (Beng.) für sie hören, damit die Freude, welche Er hat, über seinen Hingang zum Vater nämlich, in voller Fülle auch sie in sich haben. Vgl. zu 15, 11. Die χαρά ist diejenige Stimmung, welche aus dem zu seiner Wahrheit gekommenen Sein resultirt. Dazu also betet er laut vor ihren Ohren (vgl. 11, 42), „daß sie durchs Wort, mit den Ohren gefaßt und im Herzen behalten, getröstet werden, fröhlich darauf trotzen und sagen können: siehe das hat mein Herr Christus gesagt, so treulich und herzlich hat er für mich gebetet, das habe ich aus seinem Munde gehört, — daß er mich nicht will verlassen, ob er gleich nicht leiblich bei mir ist" u. s. w., „da gehöret nun dazu, daß man sich mit ganzem Herzen an das Wort halte und sich deß tröste" u. s. w. (Luther 50, 230 f.).

Indem V. 14 u. 15 einen neuen Grund der Bitte bringen, erhält diese selbst zugleich eine weitere Bestimmtheit. Denn Grund und Inhalt der Bitte sind in diesem Gebet immer in einander verflochten. V. 11—13: Der Sohn verläßt die Welt, nachdem er ihnen den Vater geoffenbart: so möge sie der Vater in der Welt bewahren, in welcher sie der Sohn zurückläßt. V. 14 f.: Durch das Bekenntniß zum Worte Jesu sind sie Gehaßte der Welt geworden: so möge sie der Vater vor dem Argen bewahren, welcher im Hasse der Welt sie bestreitet. Daß Jesus ihnen Gottes Wort gegeben und daß die Welt sofort Haß gegen sie faßte (ἐμίσησεν im Aorist), wird in Kausalzusammenhang gedacht. Denn das Wort hat sie der Weltgemeinschaft entnommen. Und die Welt hat sie gehaßt: „da stehet unser Titel und die rechte Hoffarbe der Christen, so wir tragen auf Erden" (Luther 50, 232). Uebrigens vgl. 15, 18 f. Dieß aber darum, weil sie ihrem ethischen Wesen nach nicht zur Welt gehören. Denn zwar von Hause aus gehören sie zur Welt, aber Christus hat sie der Welt entnommen (15, 19). Wie auch ich nicht von der Welt bin: was von Christo in absoluter Weise gilt, sofern er wesentlich

Digitized by Google

mit Gott zusammengehört, das gilt von ihnen in abgeleiteter, analoger Weise. Vgl. über den Geist der Analogie im 4. Evangelium I, 37. Eben weil dieß nun offenbar geworden ist, daß sie nicht der Welt angehören, darum haßt sie die Welt. Solchen Haß müssen sie für jetzt noch tragen.

V. 15. Ich bitte nicht, daß du sie aus der Welt nehmest; „denn ich habe noch mehr durch sie auszurichten, nämlich daß sie mein Reich ausbreiten" u. s. w. (Luther S. 235); sie haben Beruf in der Welt. Der Welt selbst entnommen werden wird die Gemeinde erst in der Zukunft. Das ist den Jüngern zur Lehre und Weisung ihrer Gedanken und Wünsche gesagt. Sind sie aber in der Welt, so sind sie der Anfechtung des Argen ausgesetzt. Darum: sondern daß du sie bewahrest vor dem Argen. Darauf wird also das τηρεῖν des Vaters gehen müssen, daß er sie aus dessen Anfechtungen stets heraus rettet. Zu τηρεῖν ἐκ vgl. Apok. 3, 10. Wenn es Stier unschicklich findet, daß Jesus in diesem Gebete des Teufels gedenken solle, und deßhalb hier wie in der letzten Bitte des V. U. das Neutrum festhält (mit Luth., Olsh., Thol., Bg. Cr., Hgstb., God. u. Aelteren), so wird man mit mehr Recht sagen können, daß es bei der entschiedenen und durchgängigen Weise, mit welcher Jesus sich und sein Werk, und sodann auch das 4. Evangelium beides in Gegensatz zum Teufel stellt, höchst auffallend sein müßte, wenn sowohl in der Zusammenfassung alles christlichen Bittens im V. U., als auch in der Zusammenfassung alles Bittens Christi im hohenpriesterlichen Gebete des Teufels keine Erwähnung geschähe. „Ehre angethan" (Stier V, 435) hat ihm Jesus damit nicht mehr als Johannes, wenn er schreibt, daß Jesus erschienen sei, das Thun des Teufels zu nichte zu machen (I, 3, 8). Verachtet hat ihn Jesus niemals. „Ueberwunden" hat Er ihn wohl, aber „eine drohende Macht" (Ders.) ist er trotzdem für die Gemeinde. Zu ὁ πονηρός vgl. 1 Joh. 2, 13. 4. 3, 12. 5, 18 f. (4, 4).

Eine neue Begründung wie Bestimmung der Bitte bringt **V. 16—19.** Das V. 14 Gesagte ist **V. 16** wieder aufge-

Digitized by Google

nommen, um ein Neues einzuleiten. In der Annahme des Wortes hat sich gezeigt, daß die Jünger nicht von der Welt sind. So soll sie nun Gott in diesem Worte bewahren. Nun aber ist das Wort Gottes *ἀλήθεια*, d. h. in ihm ist das rechte Verhältniß zu Gott gegeben, damit also der Mensch, dem es zu eigen geworden, zu seiner Wahrheit gekommen. Vgl. zu *ἀλήθεια* 1, 14. Mit der Annahme des Wortes sind also die Jünger in den Stand der *ἀλήθεια* versetzt. Darum die Bitte **V. 17**: *ἁγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ*, ohne *σου* (fehlt bei ℵ — wo allerdings die folgenden Worte aus Versehen weggelassen sind — A B C D L, Zusatz des text. rec., gegen Stier, God.). Sowohl aus dem Vorhergehenden wie aus dem Folgenden (*ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστιν*) ergibt sich, daß *ἐν τῇ ἀληθ.* nicht adverbial im Sinne von *ἀληθῶς* (Luth. „du wollest sie rechtschaffen heilig machen" S. 238, Stier V, 438 wenigstens „zunächst", Hgstb. im Gegensatz zur „unvollkommenen Heiligung, wie sie bei den Jüngern bereits vorhanden war") zu fassen ist. In der Wahrheit, in der sie stehen, möge sie Gott heiligen. Denn so wird *ἐν* zu fassen sein (Mey.), und nicht instrumental (so gewöhnl., Lcke., Thol., God.). Der Begriff des „Heiligens" ergibt sich von dem der Heiligkeit Gottes aus. Wenn dieß die Erhabenheit Gottes bezeichnet, vermöge deren er abgesondert ist von dem Kosmischen, so heißt heiligen: etwas dem Kosmischen, Profanen entnehmen, aussondern, um es Gotte zuzueignen. So möge denn Gott die Jünger sich völlig zueignen. Nicht von ihrem persönlichen Verhältniß zu Gott wird dieß zu verstehen sein (so ich früher, ähnlich Stier V, 438), oder daß Gott sie in der Wahrheit bewahre (de W., Bg. Cr., Bäuml.). Jenes bildet nur die Grundlage (*ἐν τῇ ἀληθ.*). Denn vorher wie nachher hat Jesus den Beruf der Jünger im Sinne. So wird auch hier (vgl. 10, 36) die Heiligung für ihren Beruf gemeint sein. Weniger an die Ausrüstung mit „Muth, Kraft, Freudigkeit" u. s. w. (Mey.) wird zu denken sein, als vielmehr daß Gott sie für seinen Beruf sich völlig zueignen möge. Die Basis aber ebenso ihres persönlichen Standes in der Wahrheit wie

Digitized by Google

das Mittel ihrer Wirksamkeit, für welche sie geheiligt werden sollen, ist das Wort Gottes. Daher dein Wort ist Wahrheit, weil es eben Gottes Wort ist (ὁ σός), welches Jesus verkündigt und in welchem er die in ihm selbst erschienene Wahrheit geoffenbart hat (14, 24). Darum ist er selbst Wahrheit — ohne Artikel wie 4, 24 Gott ist Geist, 1 Joh. 4, 16 Gott ist Liebe — ganz und gar, seinem Wesen nach.

V. 18. Aber dieses Wort hat Jesus seinen Jüngern nicht bloß um ihretwillen gegeben, sondern zugleich als ein Wort der Verkündigung an die Welt. Denn nicht bloß in der Welt läßt Jesus seine Jünger, sondern auch mit einem Berufe an die Welt. Nach Analogie des Berufs Christi ist ihr Beruf. Von diesem Beruf ist im Aorist die Rede: **ἀπέστειλα**, trotz 20, 21. Denn zu diesem Beruf sind sie von vornherein von Jesu gesammelt. Wie aber Jesus nicht gesandt ist (nämlich ins irdische Dasein, und nicht erst in das mit der Taufe beginnende öffentliche Wirken, geg. Beyschl. St. u. Kr. 1875, 446), ohne vom Vater geheiligt (10, 36), d. h. ganz ihm für solchen Dienst zugeeignet zu sein, so auch die Jünger. Deswegen steht **καθὼς ἐμὲ ἀπέστειλας** voran, verbindend mit dem Vorhergehenden.

V. 19. Hiefür nun heiligt sich Jesus selbst ihnen zu Gute. Wenn **ἁγιάζειν** bisher die Aneignung von Seiten Gottes für den Beruf Gottes war, so muß **ἁγιάζω** hier ebenso verstanden werden, nur daß es hier nicht als Akt Gottes, sondern Jesu selbst gedacht ist: Jesus gibt sich selbst völlig Gotte dar zur Ausrichtung seines Berufs. Er hat sich bisher schon in den Beruf Gottes gestellt und hiezu sich ihm zu eigen gegeben. Dieß soll aber nun völlig werden. Denn es steht ihm ein Weg bevor, vor dem die Natur zurückscheut, der des Opfers. So wird das Wort also nicht von dem Eingang Jesu in die göttliche Seinsweise (so ich früher), sondern allerdings von der Opferweihe (Mey. und die Meisten) Jesu zu verstehen sein, nur daß diese eben als die Spitze seiner gesammten Lebensweihe für den Dienst Gottes (Hgstb.) zu denken ist. **Ἐγὼ — ἐμαυτόν**: es wird das aktive Moment her=

Digitized by Google

vorgehoben (vgl. Hebr. 9, 14); und in ὑπὲρ αὐτῶν die Heilsbedeutung für die Jünger. Totum me dico et consecro tibi. Illi exeunt in mundum, mea causa; ego adeo ad te, illorum quoque bono, Beng. Nur halb richtig aber fährt er fort: Euphemia, amori Christi conveniens: sanctifico me, mortem, eamque crucis, tolerans. Damit sie ebenfalls geheiligt seien in Wahrheit; denn sie sollen mit ihrer ganzen Person dem Berufe Gottes angehören. Christi Vorgang soll ihrer Nachfolge dienen (ἵνα καὶ αὐτοί). Sollte nun das hinzugefügte ἐν ἀληθείᾳ nur adverbial (= ἀληθῶς) gemeint sein und die Weihe als eine wahre betonen (so Chrys. u. s. w. Calv., Beng. u. A. Hgstb., God., Mey.), so würde darin ein Gegensatz liegen, der durch den Zusammenhang nicht motivirt wäre. Vielmehr wird es das Nächstliegende sein, ἀλήθεια in demselben objektiven Sinne zu verstehen, in dem es vorher immer gebraucht war (Lcke., Bg. Cr., de W., Brckr.). Allerdings fehlt der rückweisende Artikel, weil es eben nicht rückweisend sein soll (geg. Mey.). Wahrheit soll der Stand sein, in welchem sie Gotte geweiht sein sollen. Damit wird das persönliche Moment genannt, welches Mey. irrig schon in ἁγιάζειν findet („heilige Reinheit"). Vgl. zu ἐν ἀληθ. 3 Joh. 3.

Mit den letzten VV. ist bereits die Erweiterung eingeleitet, welche die Fürbitte im letzten Theile des Gebets erhält.

V. 20—26. Jesu Bitte für alle Gläubigen um die Einheit V. 20. 21, um ihre Vollendung in der Herrlichkeit V. 22—24, um die volle Verwirklichung der Liebesgemeinschaft V. 25. 26.

V. 20. Ueber die ganze Welt breitet Jesus gleichsam die segnenden Hände. Alle, welche in Zukunft glauben werden, stehen im Geiste bereits vor ihm; daher das Präsens πιστευόντων. Alles, was er für die Jünger gebeten, gilt auch den Gläubigen der Zukunft; denn das Wort ist die Grundlage des Glaubens auch dieser, wie der Jünger V. 6 ff. Durch das Wort kommt der Glaube zu allen Zeiten; denn Christus hat es den Jüngern gegeben und diese geben es als ihr Wort

Digitized by Google

den folgenden Generationen: διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν. Das apostolische Wort ist es, welcher den Glauben der Kirche aller folgenden Zeiten vermittelt; es kommt kein anderes Wort zu demselben hinzu, sondern dieses pflanzt sich fort in der Kirche, ebenso in der mündlichen Predigt wie in der schriftlichen Aufzeichnung.

V. 21. Der Zweck und so denn auch der Inhalt der Bitte Jesu auch für die künftigen Gläubigen ist die Einheit Aller. Mit besonderem Nachdruck sind die beiden Worte: πάντες ἕν, neben einander gestellt. Nicht die nächsten Jünger allein, sondern alle Gläubigen will er auf Grund des einen Wortes in der Einheit des Glaubens vereinigt wissen. Diese Einheit wird genauer bestimmt durch das dem ersten ἵνα parallel stehende zweite, zu welchem der vorausgehende Satz mit καθὼς gehört (vgl. 13, 34. Geg. Go d.). Die gewollte Einheit soll entsprechen dem Typus der Einheit, dem Ineinandersein Gottes und Christi (10, 38. 14, 10. 11). So sollen auch die Gläubigen in Gott und Christo sein und leben. Das ἕν des text. rec. wird trotz ℵ A L mit B C D zu streichen sein (geg. Go d.), es ist augenscheinlich Zusatz aus dem Vorhergehenden. Der Vater und Sohn sollen das Element sein, in welchem die Gläubigen leben und weben: unio mystica (15, 5. 1 Joh. 1, 3. 4, 13). Indem also jene Einheit nicht sein soll ohne diese, geht sie über die Bedeutung eines Vorbilds hinaus. In Gott und Christo sind die Gläubigen nicht bloß dem Willen und der Gesinnung, sondern ihrem wirklichen eigentlichen Sein nach, ohne doch aufzuhören die zu sein, die sie sind, nämlich kreatürlich und sündlich. Indem sie so in Gott und Christo sind, sind sie πάντες ἕν.

Die Absicht dieser Einheit nun: ἵνα ὁ κόσμος πιστεύῃ (ℵ B C; πιστεύσῃ A D). Wir sehen: das Wort in seiner thatsächlichen Verwirklichung in der Gemeinde ist das die Welt Ueberwindende. Denn was die Welt an der Gemeinde wahrnimmt, das soll sie zum Glauben bringen, zum Glauben an den Sohn Gottes: ὅτι σύ με ἀπέστειλας. Denn die Gemeinde, in welcher das Wort der Wahrheit zur Wirklichkeit

Digitized by Google

geworden ist, ist nichts als ein Zeugniß von Christo, welcher, Inhalt des Wortes, in ihr zur ausgewirkten Erscheinung kommt. Von der Scheidung der Seinen und der Welt war Jesus ausgegangen; aber da sich der Blick nun über das Ganze erweitert hat, kommt die Welt nur noch als zu gewinnende in Betracht. Die Gemeinde aber kommt in doppelter Beziehung in Betracht, als Sammlung aller Gläubigen (*πάντες ἕν*), und als sammelnde Anstalt in Betreff der ungläubigen Welt.

V. 22. Mit der *δόξα* tritt ein neues Moment ein. Sie soll der Einheit dienen, sie völlig zu machen. Dazu hat Christus seinerseits (*κἀγώ*) die *δόξα*, die ihm der Vater gegeben, seinen Jüngern gegeben. Ohne nähere Bestimmung gebraucht wird die *δόξα* nicht im ethischen Sinne verstanden werden können — als Gnade und Wahrheit (so ich früher, Ebr., auch Thol., Brckr.; 1, 14 ist die *δόξα* eben in diesem Sinne näher bestimmt), oder als das Leben Christi in den Gläubigen (Hgstb.), oder die Liebe Gottes (God.), od. ähnl. — sondern, wie auch der Zusammenhang zeigt, V. 24, nur von der himmlischen Herrlichkeit (Mey.), als die volle geschichtliche Erscheinung dessen, was er ist. Diese hat ihm der Vater gegeben, nicht bloß bestimmt (Bg. Cr.), sondern bereits zugewiesen; sie ist bereits sein Eigenthum, das er nur noch nicht angetreten hat, so daß er am Anfang darum bittet (V. 5). Diesen seinen Besitz hat er nun hinwiederum seinen Jüngern gegeben, zum Besitz, wenn auch zum zukünftigen (hier wie vorhin wird nach den Hdschr. (ℵ) B C (D) L das Perf. *δέδ.*, nicht der Aorist *ἔδ.* zu lesen sein); in Christo hat die Gemeinde bereits die himmlische Herrlichkeit (Röm. 8, 30 *ἐδόξασεν*). Dieser gemeinsame Besitz der Zukunft soll sie zur Einheit verbinden. ***Καθὼς ἡμεῖς ἕν* sc. *ἐσμεν*:** Jesus faßt sich durch „Wir" mit Gott zusammen, als zu ihm gehörig, der Welt gegenüber.

V. 23 bestimmt nun diese große Analogie der Gemeinschaft näher und gibt den Zweck derselben an. Der Gemeinschaft des Vaters mit dem Sohne soll die Christi mit den Sei-

Digitized by Google

nen entsprechen, um durch die Völligkeit der Gemeinschaft die Welt zur Erkenntniß des Sohnes Gottes zu bringen. In V. 22. 23 ist dasselbe Verhältniß der Sätze zu einander wie in V. 21. Das zweite ἵνα steht beidemal (ἵνα καὶ αὐτοί V. 21, ἵνα ὦσιν τετελ. V. 23) dem ersten (ἵνα πάντες V. 21, ἵνα ὦσιν ἕν V. 22) parallel, und zwar als fortschreitende Explikation zur Seite; beidemal ist das zweite ἵνα durch einen begründenden Satz eingeleitet (καθὼς σύ u. s. w. V. 21, ἐγὼ ἐν αὐτοῖς V. 23); und beidemal folgt dann der auf die Welt gehende Zweck des ausgeführten Verhältnisses (ἵνα ὁ κόσμος πιστ. V. 21, ἵνα γινώσκῃ V. 23).

So beginnt also V. 23 ἐγὼ ἐν αὐτοῖς u. s. w. allerdings einen neuen Satz und ist nicht bloß „appositionelle Auseinanderlegung von ἡμεῖς", und somit nur durch ein Komma von demselben zu trennen (so Mey.); denn es geht durch das Verhältniß zu den Jüngern über die Grenze von ἡμεῖς hinaus. Die Rede von der δόξα aber wird nicht unterbrochen (geg. Mey.), da ja der Zweck derselben angegeben wird. Ich in ihnen und du in mir geht auf dasjenige Verhältniß zurück, welches der Gemeinschaft der δόξα zu Grunde liegt und in dieser sich vollzieht, so daß diese in jener Gemeinschaft verbürgt ist. Dadurch nun sollen die Jünger vollendet werden zu Einem d. h. zu einer Einheit; es soll eine völlige Einheit sein — mit verstärkten Worten zurückblickend auf ἵνα ὦσιν ἕν V. 22. Luther: „Siehe wie ihm der Mund übergeht mit einerlei Worten" (50, 256).

Daraus soll nun die Welt gläubig erkennen, sowohl daß Christus der Sohn Gottes, als daß die Gemeinde die mit göttlicher Liebe geliebte Gemeinde Gottes sei. Dahin ist also der V. 21 angegebene Zweck erweitert, daß die Welt auch zur Anerkennung der Gemeinde gebracht werden soll. Dieß wird ebenso ernstlich gesagt wie V. 21 ἵνα πιστεύῃ (gegen Stier V, 457). Die τελείωσις der ἑνότης der Gemeinde soll die Welt zu dieser Anerkennung bringen. Auf der einen Seite gilt, daß die Gemeinde von der Welt Haß und Verfolgung zu gewärtigen hat, auf der andern Seite, daß das Glaubens=

Digitized by Google

und Liebesleben der Gemeinde eine weltüberwindende Macht ist. Dieser Universalismus der Heilswirkung des Evangeliums steht ebenso in den synoptischen Reden Jesu jener Erwartung zur Seite wie in den johanneischen. Durch alle Zeiten geht diese Erfahrung hindurch. Sie soll aber wohl eine abschließende Erfüllung in der Zukunft finden.

V. 24. Von hier aus geht Jesus zum letzten Ziel der Geschichte der Gemeinde über. Denn zur unmittelbaren Anschauung, und somit zur vollen Gemeinschaft (**spectent, fruentes**, Beng.) seiner ewigen göttlichen *δόξα* soll die Gemeinde erhoben werden.

In kurzer, entschiedener Sprache beginnt die Bitte V. 24, mehr wie Forderung als wie Bitte; daher auch nicht mit *ἐρωτῶ* wie V. 9. 15. 20, sondern mit *θέλω*: er wünscht nicht bloß (Bg. Cr., Thol.); sondern **nunc incrementum sumit oratio — rogat Jesus cum jure et postulat cum fiducia, ut filius non ut servus**, Beng. Aber nicht **redit ad apostolos** (ders.); sondern die Rede hält sich absichtlich allgemeiner: deßhalb im Neutrum *ὃ* (ℵ B D, nicht *οὓς* A C L) *δέδωκάς μοι*. Die Gläubigen werden als Gottes Gabe charakterisirt. Darin liegt zugleich die Begründung für das *θέλω*. Darum ist der Relativsatz vorangestellt. Nicht bloß für die Einzelnen, sondern für die Gemeinde bittet Jesus, und zwar um deren vollendete Gemeinschaft seiner Herrlichkeit. Denn *ἵνα — ὦσιν μετ' ἐμοῦ* geht nicht auf den Zustand nach dem Tode (Hgstb.) oder auch auf denselben (God.), sondern auf das zukünftige Reich der Vollendung. Bei Christus seiend soll sie nicht bloß die Seligkeit, sondern auch die Herrlichkeit haben: diese ist das Ziel der Wege Gottes. Denn es ist zwar zunächst nur von einem *θεωρεῖν* die Rede; aber dieß ist nicht ohne Gemeinschaft, vgl. 1 Joh. 3, 2. Diese Herrlichkeit kommt hier nicht in Betracht als die vorweltliche (so ich früher u. gewöhnl.); denn diese wird im N. T. nie als eine vom Vater dem Sohn gegebene bezeichnet; gegeben hat der Vater dem Menschgewordenen was er hat (Phil. 2, 9; vgl. Mey.); sondern es ist wie V. 22 die Herrlichkeit, in die

er übergeht, und in deren Besitz er sich schon sieht; daher *δέδωκας* (so mit ℵ B C D L, geg. *ἔδωκας* A). Zwar ist diese Herrlichkeit dieselbe, die er ewig hatte; aber als der Menschgewordene empfängt er sie nun aus der Hand des Vaters, und zwar bereichert durch den Ertrag seiner Erlösungsarbeit. So ist denn auch die Liebe, mit welcher diese Zutheilung der Herrlichkeit begründet wird, nicht der amor naturalis necessarius der Dogmatiker, aus welcher man von jeher die Trinität zu konstruiren suchte, sondern die Liebe des Vaters zu dem Sohn, welcher sich begeben hat, der Ausrichter des göttlichen Heilswillens zu sein. Daraus folgt aber nicht, wie Beyschl. Christol. S. 87, Stud. u. Krit. 1875, 440 meint, es sei die Liebe zum zukünftigen, noch nicht seienden, nur erst rathschlüßlich seienden „himmlischen Urbild der Menschheit", was er vergebens durch die Berufung auf *προέγνω*, *ἐξελέξατο ἡμᾶς πρὸ καταβολῆς κόσμου* (Röm. 8, 29. Eph. 1, 4) zu stützen sucht. Denn in diesen Aussagen handelt es sich ausgesprochener Weise um ein Verhältniß zu Zukünftigem; an unserer Stelle dagegen um eine seiende Liebesgemeinschaft. Vor Grundlegung der Welt aber ist hinzugefügt, um die ewige Zukunft in der ewigen Vergangenheit begründet zu zeigen. Denn schon vor der Welt sah und liebte der Vater im Sohn den Träger und zukünftigen Ausrichter des göttlichen Liebeswillens. Damit war aber auch die zukünftige Herrlichkeit im göttlichen Willen mitgesetzt. Damit steht allerdings, was Paulus Röm. 8, 29. 30 schreibt, in Analogie. Aber man muß nicht, wie Beyschl., aus der Analogie eine Identität machen. Damit verkennt man gerade die charakteristische Eigenthümlichkeit der johanneischen Anschauung und hebt die Grundlagen derselben auf.

Mit dieser Bitte ist Jesus am Ziele seines Bittens überhaupt. Nach V. 24 gehört ein Punkt. Aber von hier aus geht er noch einmal rückwärts und verknüpft Anfang und Ende, dem Wesen nach, in der Absicht, damit die Erhörung zu begründen, welche er von der Gerechtigkeit des Vaters erwartet V. 25. 26. Daraus erklärt sich sowohl das *δίκαιε*, als die

Rückkehr zur damaligen Welt und Jüngerschaft, als auch der Gegensatz von Jüngern und Welt, über den er doch im Vorhergehenden hinausgegangen war. Es ist Sache der Gerechtigkeit Gottes, daß er seine Liebe in denen sein lasse und vollende, welche im Gegensatz zur Welt seine Offenbarung angenommen und dadurch ihm sich zu eigen gegeben haben.

Die Aufeinanderbeziehung von *καί* (*ὁ κόσμος* u. s. w.) und *δέ*, in dem Sinne, daß zwei zugleich stattfindende, aber entgegengesetzte Verhältnisse bezeichnet würden: „während die Welt dich nicht erkannte, erkannte doch ich dich" (de W., Lcke., Stier V, 464, Thol.), hat Meyer mit Recht als sprachlich ungerechtfertigt — da nur *τέ* — *δέ* so gebraucht wird — zurückgewiesen, wie sie auch sachlich unpassend ist. *Καί* ist das gewöhnliche „und gleichwohl", (vgl. I, 41 f.), im Gegensatz zu dem unmittelbar vorhergehenden *π. δικ.* (Mey.), nicht etwa zur Offenbarung Gottes durch Christum V. 22 (so ich früher und Brckr.), was eine unberechtigte Ignorirung des Nächststehenden wäre. Mit dem Worte *π. δικ.* versenkt sich Jesus in die Betrachtung der göttlichen Gerechtigkeit, nämlich der vergeltenden, die das zukünftige Geschick nach dem Verhalten der Menschen gegen die göttliche Offenbarung bestimmt. Aus dieser Anschauung heraus bricht das Folgende wie im Affekt hervor: und gleichwohl hat dich die Welt nicht erkannt, nicht erkennen wollen, nämlich in der Offenbarung durch den Christ. Denn vom geschichtlichen Verhalten und nicht davon, daß der Kosmos an sich ohne Gotteserkenntniß sei (Hilgf. Ztschr. 1870 S. 267) ist die Rede. Ich aber habe dich erkannt. Jesus stellt sich in Verbindung mit seinen Jüngern der Welt gegenüber. Denn das *καί* vor *οὗτοι* entspricht nicht dem vorhergehenden *καί* (*καί* — *καί*, Beng.), sondern verbindet die Jünger mit dem Meister. Es ist etwas eigenthümlich Großes und Demüthiges zugleich in dem Worte *ἐγὼ δέ σε ἔγνων*. Jenes in dieser Gegenüberstellung seiner Person gegen die Welt, dieses in der Verbindung seiner selbst mit den Jüngern. Aller Rathschluß Gottes ist ihm kund, und ist durch ihn kund geworden. Es ist nicht von ewigen

Digitized by Google

Wesensverhältnissen, sondern von dem geschichtlichen Verhältniß des Sohnes zum Vater, so denn auch von der geschichtlichen Erkenntniß des Menschgewordenen auf Grund seiner wesentlichen Gemeinschaft mit dem Vater die Rede. Mit dieser stellt er die durch ihn vermittelte Erkenntniß der Jünger in Analogie. Diese Erkenntniß aber faßt sich in dem Einen zusammen, daß Jesus der vom Vater in die Welt gesandte, d. h. der Sohn Gottes sei. Dieß hat ihnen Jesus kund gethan; denn er hat ihnen Gottes Namen kund gethan V. 26, d. h. Gottes wesentliche Offenbarung als des Vaters im Sohn. Und (denn nicht *καί — καί* „sowohl — als auch" ist zu konstruiren, geg. Mey., sondern beide *καί* sind einfach anschließend) was er zu thun begonnen, das wird er durch den Paraklet fortsetzen, um die Liebesgemeinschaft Gottes in Christo und der Gläubigen zu vollenden. Die Liebe, mit welcher der Vater den Sohn geliebt hat, soll in ihnen sein: ut cor ipsorum theatrum sit et palaestra huius amoris, Beng. Mit der Liebe, als der Einheit, schließt das Gebet; denn Gemeinschaft ist sein Ziel. Aber es schließt mit der Liebe Gottes, also mit dem festen objektiven Grund der Gemeinschaft; und zwar mit der Liebe des Vaters zum Sohne, also mit dem Verhältniß der Kindschaft. Denn mit dieser Liebe kann Gott nur die lieben, welche ihm auf Grund der Thatsache des Sohnes durch den Geist Jesu zu Kindern geboren sind. Indem so des Vaters Liebe durch den Geist der Kindschaft (Röm. 5, 5) in den Christen ist, ist Christus selbst in ihnen (*κἀγὼ ἐν αὐτοῖς*), und zwar der Gottgeheiligte und Verklärte; somit also das Unterpfand der analogen Vollendung der Gottesgemeinschaft. Vgl. Röm. 8, 9—11 und 35 ff.

Solcher Schluß geziemte solchem Gebete. Von dem Worte *ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον* war das Gebet ausgegangen; die Bitte um die *δόξα* im Himmel war die erste gewesen; *ἐγὼ ἐν αὐτοῖς* ist das letzte Wort. Die Liebe ist es, welche Jesum auch hier leitet, da er die Hoheit seines Bewußtseins, seiner Zukunft, welcher er entgegengeht, seiner allen Raum und Zeit überschauenden Gedanken offenbart.

Digitized by Google

Um die Verträglichkeit eines solchen Gebets mit dem von den Synoptikern berichteten Seelenkampf in Gethsemane zu erhärten, hat man auf den bei Jesu reiner Menschlichkeit im Angesichte des Todes nothwendigen Wechsel der Gefühle und Stimmungen hingewiesen (z. B. Mey.), und mit Recht. Der Evangelist hat selbst berichtet, wie Jesus der Anfeindung des Argen entgegen zu gehen hatte 14, 30; er hatte mit Nachdruck die Nacht betont, in welche Judas ging 13, 30, und nun auch Jesus 18, 1. Jesu innerstes Personleben, wie es uns in diesem Gebete offenbar wird, ist siegesgewiß und siegesfreudig. Aber nach Seiten seiner Natur und der Schwachheit des Fleisches war er der Anfechtung des Satans ausgesetzt. Diese zu erwarten gibt uns der Evangelist, wie wir sahen, selbst Anlaß. Aber er berichtet sie nicht. Denn der Sieg, welchen Jesus über die Anfechtung gewinnt, die seiner Natur widerfährt und von da aus seinem Personleben nahe tritt, ist kein anderer, als den er hier bereits gewonnen; er gewinnt ihn dort, weil er ihn hier bereits hat; er vollzieht ihn nur nach allen Seiten und in seiner vollen Konsequenz. Darum braucht der Evangelist jenen Vorgang nicht zu berichten; und nach der Anlage seiner Schrift hatte er ihn auch nicht zu berichten. Denn da er nicht die Geschichte erst zu erzählen, sondern die bereits bekannte Geschichte ihrem Wesen nach verstehen zu lassen durchweg bedacht ist, so sehen wir ihn stets, sei es in der Persönlichkeit Jesu, sei es in dem Wesen der bestehenden Verhältnisse u. dgl. die Voraussetzungen herausheben und aufzeigen, in welchen das Wesentliche des Geschichtlichen bereits enthalten, von welchen aus dieß selbst dann verständlich ist. Wie er z. B. in der Natur des Gegensatzes zwischen Jesus und den Juden die Voraussetzung zeigt, von welcher aus die mannigfachen feindseligen Begegnungen, von welchen die Synoptiker erzählen, zu verstehen sind, so daß sich Johannes darauf beschränken kann, von diesen selbst nur so viel zu berichten, als zur Darlegung jener Natur des Gegensatzes und zum Verständniß des letzten entscheidenden Konflikts unumgänglich erforderlich ist —: so hat er auch in dem Wort

Digitized by Google

und der Stimmung des Siegers über die Welt, von welchen er hier Zeugniß gibt, diejenige Voraussetzung gegeben, von welcher aus der Sieg, welchen Jesus in Gethsemane erlangt, erst recht verständlich, weil seinem Wesen nach darin bereits enthalten ist. In der Geschichte des Leidens will der Evangelist zeigen, mit welcher Freiheit Jesus in den Tod ging. Wie sollte er noch einmal vor der Gefangennehmung berichten, wie er sich diese Freiheit errungen habe, da wir den siegesfreudig und willensfrei Gewordenen bereits vor uns sehen? Es heißt aber die Erzählungsweise des vierten Evangelisten völlig mißkennen, wenn man sein Schweigen aus der angeblichen Tendenz desselben erklären will, daß er nur die Herrlichkeit des Logos habe darstellen wollen, also für solche Trauerszenen keinen Raum gehabt, darum die synoptische Tradition hierüber „spurlos vernichtet" habe (Keim III, 305. 306). Und doch berichtet der Evangelist die Vorszene 12, 27 f. und das Wort vom Kelch 18, 11. Dieß als einen „dünnen Rest von Gethsemane" abfertigen heißt Worte machen, aber nicht die Sache erklären. Wenn sich diese volle Menschlichkeit mit der hohen Christologie des Hebräerbriefs vertrug (vgl. 5, 7), dann auch mit der des 4. Evangeliums. Vgl. geg. Keim auch Beyschl. St. u. Krit. 1874, 705.

Kap. 18—20. Jesus der Herr gegenüber dem sich vollendenden Unglauben Israels und Glauben der Seinen.

Drei Thatsachen werden uns in diesem Abschnitte berichtet: wie Jesus sich in die Hände seiner Feinde gibt; wie er in den Tod geht, und wie er sich als der Auferstandene seinen Jüngern bezeugt. In diese drei Theile zerfällt also dieser Abschnitt: 18, 1—19, 16. 19, 16—42. 20, 1—29. Der erste Theil hebt hervor, wie bewußt und frei sich Jesus seinen Feinden hingegeben, und stellt dem gegenüber, wie sich in diesen Vorgängen der Unglaube Israels vollendet habe. Der zweite Theil hebt hervor, wie willig und frei Jesus in den Tod gegangen, und stellt seinem Tode die Verherrlichung entgegen,

Digitized by Google

welche ihm im Tode vom Vater widerfahren ist. Der dritte Theil hebt hervor, wie Jesus sich als denselben und doch als einen anders Gewordnen seinen Jüngern bezeugt, und stellt dem entgegen, wie aus der Verwirrung und Unsicherheit heraus der Glaube der Jünger sich vollendet habe.

18, 1—19, 16. Jesu freie Selbsthingabe an seine Feinde und der Unglaube Israels.

Drei Szenen werden uns vorgeführt: Jesu Gefangennehmung, Jesus vor jüdischem, und Jesus vor heidnischem Gericht.

18, 1—11. Jesu Gefangennehmung. Jesus und Judas werden einander gegenübergestellt, Jesus mit seinen Jüngern, Judas mit der Schaar. Deßwegen werden V. 1 die *μαθηταί* zweimal erwähnt. *Ταῦτα εἰπὼν ὁ Ἰ. ἐξῆλθεν*: beginnt der Evangelist. Unmittelbar von dieser reichen Offenbarung seiner Liebe ging Jesus an den Ort, wo er den Haß der ungläubigen Welt und die Anfeindung des Satans zu erfahren und zu erleiden beginnen sollte. Aus der Stadt hinaus (erst jetzt, vgl. zu 14, 31), zum Vorzeichen künftiger Verlassung, ging er über den Gießbach (*χειμάῤῥους* oder *χείμαῤῥος*, qui hiemis tempore fluit, der Gießbach, der vom Winterwasser anschwellt) Kidron: *τοῦ Κεδρών* ist Gen. appos. Denn so wird mit A zu lesen sein, obgleich א *τοῦ κέδρου* und B C L *τῶν κέδρων*, also Cedernbach, hat. Aber das ist gewiß Mißverstand des hebräischen קִדְרוֹן (der trübe; vgl. Hiob 6, 16) von Seiten der Abschreiber (auch Mey., Hgstb. u. A.). Zwischen der Stadt und dem Oelberg in einem schmalen und tiefeingeschnittenen Bette, ohne eigentliche Quelle, etwa ½ Stunde nördlich von Jerusalem beginnend, in der Regel sehr wasserarm, wendet er sich dann südöstlich und fließt nach einem Laufe von 6—7 Stunden ins todte Meer. Vgl. Robins. I S. 387 ff. Denselben Weg, den Jesus hier ging, war David gegangen (2 Sam. 15, 23), da er von Ahitophel verrathen vor Absalom floh — ein Vorbild, auf welches Jesus selbst hingewiesen hatte (13, 18). Aber wie ganz anders war dieß Entweichen

27

Digitized by Google

des andern David als das des ersten! Nicht ohne verschuldet zu haben, was er erfuhr, und doch geleitet und beklagt von vielem Volk war dieser geflohen. In dunkler Nacht, allein, nur von den Eilfen begleitet, in Stille, und nur um desto sichrer sich dem Verräther und den Feinden in die Hände zu geben, ging jener diesen Weg. Wenn Lampe neben dem anderen David auch den Menschensohn, somit den andern Adam hier angezeigt findet, indem er nach Cyr.'s und Aug.'s (conveniens erat, ut ibi funderetur sanguis medici, ubi primum coeperat morbus aegroti) Vorgang und mit Stier's (VI, 259) und Hgstbg.'s Beistimmung erinnert: Uterque Adamus in horto et tentatus est et coram deo judice apparere debuit, wie denn für Jesus allerdings dieses Leiden eine Versuchung war —: so ist das eine Beziehung, welche unser Evangelist allzuwenig hervorhebt, als daß eine wissenschaftliche Auslegung seines Berichts sie in demselben finden dürfte. Matthäus und Markus bezeichnen den Ort als einen Garten des Landguts Gethsemane. Aus der Erwähnung des Oelbergs Luk. 22, 39 folgert Keim III, 297, daß Jesus „den Oelberg hinan schritt und zwar auf den gewöhnlichen Fußpfad nach Bethanien"; aber völlig willkürlich. Denn vom Weg nach Bethanien steht nirgends etwas; sondern nur vom Oelberg, wohin auch Matth. 26, 30. 36 Gethsemane verlegt. Ob es am Fuße oder auf der Höhe gelegen, sagt er nicht; und daß der Garten „sofort" jenseits des Kidron und Jesus „unmittelbar vor dem Stadtthor Halt gemacht", sagt auch Johannes nicht. Damit fallen auch die weiteren Aufstellungen dahin, welche auf die „unrichtige Nachricht des 4. Evangeliums" gebaut sind.

Wenn V. 2 ausdrücklich bemerkt ist, daß Judas diesen Ort gewußt habe, weil Jesus öfter an denselben ging, so sehen wir daraus, daß Jesus dem, was ihm bevorstand, sich nicht zu entziehen suchte, sondern bewußt und mit Willen entgegenging, wie denn auch Lampe bemerkt (S. 498): ultro hunc locum petiit, ut constaret, quam voluntario se ad passiones obtulerit. Nur muß man dieß nicht so übertreiben, daß man darin eine Abweisung des heidnischen und jüdischen Vorwurfs

Digitized by Google

der Flucht Jesu sieht, wie Keim thut (III, 298) mit Berufung sogar auf Celsus (Orig. c. Cels. 2, 9)! Aber Jesus geht ja auch bei den Synoptikern seinem Geschick mit Bewußtsein entgegen. Die Notiz, daß Jesus öfter mit seinen Jüngern in Gethsemane verweilte, wird nicht auf frühere Festbesuche gehen (Mey.), sondern auf diese letzte Zeit. Lukas 21, 37 bemerkt ausdrücklich, daß Jesus in den letzten Tagen außerhalb der Stadt am Oelberg zu übernachten pflegte.

V. 3. Jesu tritt nun Judas gegenüber. Den Jüngern, womit V. 2 geschlossen, ist er als einer der Zwölfe, aber der *διάβολος* unter ihnen (6, 70), entgegengesetzt. Ihm folgt eine große Schaar. *Τὴν σπεῖραν* nennt der Evangelist zuerst: das ist die römische Kohorte, die auf der Burg Antonia lag und von der man einen Theil requirirt hatte. Denn wenn es auch heißt: *τὴν σπεῖραν*, so wird doch nicht an die ganze Kohorte (Hgstb.), oder an „eine halbe Armee" (Keim III, 312) zu denken sein. Der Theil gilt für das Ganze, zumal der Chiliarch dabei war (Mey.). Von den römischen Soldaten erwähnen die Synoptiker nichts. Aber es ist von vornherein wahrscheinlich, daß man sich sowohl der Zustimmung wie der militärischen Hülfe der römischen Behörde versichert hatte. Dieser waren Diener des Synedriums und wohl auch Privatdiener von Pharisäern (*ἐκ τ. φαρ.* mit ℵ, ohne *ἐκ* B) beigegeben. Alles sollte zusammenwirken gegen jenen Einen. Dazu waren diese reichlich versehen mit Fackeln und Lampen (in Laternen) und Waffen. So große Zurüstungen traf man. Es ist nicht ohne Absicht *καί* gehäuft. In diesen Zurüstungen offenbarte sich das böse Gewissen. Fackeln und Lampen aber nahm man, obgleich Vollmond war, mit, falls man etwa Jesum im dunklen Versteck suchen müßte. In allem dem zeigte sich, wie wenig man ihn verstand. Moderner Scharfsinn hat in den Häschern Jesu die Schaar des Sohnes des Verderbens d. i. des Antichrist 2 Theff. 2, 3 und in der ganzen Szene eine Nachbildung oder Vorausdarstellung des dort erwähnten „letzten Kampfes" gefunden (Holtzm. in Schenkels Bibellex. II, 233). Aber das hört auf Wissenschaft

Digitized by Google

zu sein und wird Spiel der Phantasie. Jesus thut ja auch den Häschern gar nichts zu Leide.

V. 4. Jesus wußte was vorging, noch ehe es ihm nahe trat, und wollte es. Er ging selbst der Schaar entgegen: er wollte nicht sowohl gefangen genommen werden als vielmehr sich frei übergeben. Ἐξῆλθεν (ἐξῆλθε καὶ λέγει mit B C D, geg. ἐξελθὼν εἶπεν A L), wohl kaum aus dem Garten heraus (Mey.); denn nach V. 26 muß die Gefangennehmung allerdings im Garten gedacht werden. Aber weder aus dem Gartenhause (de W.), noch aus der Jüngerschaar (Schweiz., auch Hgstb.) — beides ist willkürlich —, sondern von dem tieferen Ort, an dem er war, hervor (vgl. Mtth. 14, 14). Die Schaar meinte jedenfalls ihn schlafend zu finden; Judas war voran gegangen, durch einen Kuß ihn unter den andern zu bezeichnen: da tritt ihm Jesus entgegen und dann an die Andern mit der Frage: τίνα ζητεῖτε; Wen sie ergreifen sollten, wußten sie. Daß sie es nicht ohne Furcht thaten, zeigen ihre Vorbereitungen. Den aber, welcher ihnen mit der Frage entgegentrat, erkannten sie nicht sogleich.

V. 5. Um so mehr waren sie, als er mit dem Worte ἐγώ εἰμι auf sie zutrat, bestürzt. Jesus hatte ihren Plan vereitelt. Judas war, nachdem ihm Jesus selbst entgegengegangen, wieder zur Schaar zurückgetreten. Sein Versuch, Jesus zu überraschen, war ihm durch diesen selbst zu nichte geworden. Dieß will der Evangelist bemerklich machen mit den Worten: εἱστήκει δὲ καὶ Ἰούδας ὁ παραδιδοὺς αὐτὸν μετ' αὐτῶν. Diese Worte sind zwischen ἐγώ εἰμι V. 5 und die Wirkung dieses Wortes V. 6 zwischeneingeschoben. Also sollen sie zur Erklärung dieser Wirkung dienen. Die Schaar wird demnach erwartet haben, daß sie Jesum überraschen, daß er ihnen von Judas werde bezeichnet werden. Somit weist der Bericht des Johannes selbst auf dasjenige ergänzende und erklärende Moment hin, welches in der Erzählung der Synoptiker vom Kusse des Judas gegeben ist, und dessen Bekanntschaft voraussetzend Johannes jene Worte schrieb (ähnl. auch Mey. Vgl. insbesondere Lichtenst. Lebensgesch. J.

Digitized by Google

S. 416 f.). So viel fehlt daran, daß die Behauptung wahr wäre, alle Ausgleichungsversuche seien vergebens. Wir haben nur hier, wie immer, Acht zu haben, welche Seite der Geschichte hervorzuheben die einzelnen Evangelisten, welche nicht die Geschichte an und für sich schreiben wollen, der Anlage ihrer Schriften nach die Absicht haben.

Unerwartet war Jesus jenen entgegengetreten und hatte sich selbst angekündigt. Das erschreckt sie. Denn nicht bloß Ehrfurcht (Lcke.), sondern Furcht ist es, was sie zurückweichen macht V. 6. Sie fürchten eine Absicht hinter diesem entschlossenen Entgegentreten Jesu, welche ihnen Gefahr droht. Sie mochten wohl daran denken, was denen widerfahren war, welche den Elias fahen wollten 2 Kön. 1. Von den Feinden des Knechtes Gottes im A. B. heißt es oftmals, daß sie zurückweichen müssen im Schrecken vor der Offenbarung Gottes und seiner helfenden Macht z. B. Ps. 35, 4. 40, 15. 56, 10. Solches sollte sich nun erfüllen in der Hingabe des Knechtes Gottes. Wenn der Evangelist an das Zurückweichen sofort *καὶ ἔπεσαν χαμαί* anschließt, so will dieses allerdings als Folge von jenem, also als ein natürlicher Vorgang dargestellt sein (so die meisten Neueren). Aber daraus folgt nicht, daß dieß von Jesu nicht beabsichtigt war, wie Stier behauptet (VI, 264). Denn zwar wollte sich Jesus in die Hände seiner Feinde geben; aber so, daß zugleich offenbar würde, wie unvermögend jene wären, sich seiner zu bemächtigen, wenn Jesus nicht sich hingeben wollte (Mey.). Es sollte offenbar werden, wer es sei, den man zu fahen ausgegangen (vgl. Luther z. d. St.). Dasselbe Wort, welches in der Nacht auf dem stürmischen Wasser (Mark. 6, 50), und in der Nacht nach dem Auferstehungstage (Luk. 24, 39) die erschrockenen Jünger tröstet und beruhigt, sollte hier für die Feinde zu einer Macht des Schreckens werden, welcher diese alle zu Boden wirft — und die Erzählung berechtigt uns nicht zu Ausnahmen. So wird der Sache nach die alte Auslegung, welche hier eine höhere Machtbethätigung Jesu sieht (auch Ebr., Mai., Mey., Hgstb., God., z. Th. auch Brckr.), zu Recht

Digitized by Google

bestehen müssen, wenn sie auch zuweilen das Fallen zu unvermittelt aus dem Worte Jesu oder seiner behaupteten Allmacht ableitete. Was wohl auch sonst ähnliches vorkam — wie man sich denn auf Marius, M. Antonius, Coligny u. A. berufen hat —, das sollte hier nach göttlicher Absicht und in ungewöhnlicher Stärke geschehen, so daß es zum Erweis der Gottessohnschaft Jesu zu dienen geeignet wäre. Darauf hat es der Evangelist, dem Gesammtcharakter seines Evangeliums entsprechend, allerdings abgesehen; darum hebt er, wie in seiner Erzählung der Leidensgeschichte überhaupt, die Freiheit in der Selbsthingabe Jesu hervor. Aber daraus folgt nicht, wie man dieß übertrieben hat, daß „die ganze Verhaftung großartig umgeformt" sei (Keim III, 319). Auch nach den Synoptikern hätte sich Jesus dem, was ihm geschah, entziehen können.

V. 7. Als sich die Gefallenen aufgerafft, richtet Jesus zum andern Male dieselbe Frage an sie. Denn er will seine Jünger schützen, nicht ohne sich darzubieten (V. 8), und will sich darbieten, nicht ohne daß die Feinde ihre Absicht kund gethan ihn zu fahen. Es liegt etwas Kleinlautes in ihrer Antwort (Stier VI, 265) — nicht „Dich", sondern „Jesum von Nazareth." Sie wagen nicht ihm persönlich entgegenzutreten. Dem entspricht es, daß Jesus V. 8 seinem *ἐγώ εἰμι* die beruhigenden Worte *εἶπον ὑμῖν* vorausschickt. Nicht die Selbständigkeit der Hingabe, sondern die Gelassenheit derselben liegt in diesem zweiten „Ich bins". Tertio dicet olim, Beng.

Seine Hingabe ist verbunden mit der Fürsorge für die Jünger. Ob die Häscher schon Hand an sie gelegt (Beng., Bg. Cr. u. A.), kann man ebenso wenig verneinen (Mey.) wie bejahen. Es ist Sorge für die Jünger, aber doch veranlaßt dadurch, daß jene Lust zeigten, Jesum mit sammt seinen Jüngern aufzuheben. In dieser Fürsorge sieht der Evangelist V. 9 eine Erfüllung von 17, 12. Mit Recht (gegen Schweizer und Scholten). Denn zur Bewahrung der Jünger im Heilsstand gehört auch diese nicht bloß äußere Bewahrung, welche sie vor der Versuchung des Abfalls schützte, (Mey., Hgstb., God. u. A.). Jesus bezeichnet sie absicht-

Digitized by Google

lich nicht als seine Jünger, sondern spricht bloß τούτους. Denn nicht von Seiten ihrer Zugehörigkeit zu ihm, sondern bloß von Seiten ihrer Unterschiedenheit von ihm kommen sie hier, der fürsorglichen Absicht Jesu gemäß, in Betracht. Mit diesem Worte wissen auch die Jünger, was sie zu thun haben. Nur Petrus will es nicht verstehen und kann sich in Jesu Verhalten nicht finden V. 10. Zu seiner That vgl. I, 91. Das rasche Dreinschlagen des Petrus entspricht seiner Art. Sein Eifer — nicht Vorsicht (Hgstb.) — war es, der ihn das Ohr statt des Kopfes treffen ließ. Hat er vorher, wie die Synoptiker erzählen, geschlafen, so erklärt sich um so mehr, daß er die vorige Müdigkeit wieder gut machen will. Wo er das Schwert her hat, sagt Johannes nicht. Aus Lukas 22, 38 erklärt es sich. Der Knecht des Hohenpriesters that sich wohl besonders eifrig hervor; er mochte glauben dieß seinem Herrn schuldig zu sein, dessen Wort ja auch Jesu Tod entschieden hatte. Daß der Evangelist seinen Namen aufbewahrt hat, erklärt sich aus keiner „Idee", sondern ist ein charakteristischer Zug unwillkürlicher historischer Erinnerung. Nach einer besonderen Bedeutung des Namens zu suchen (Hgstb., auch Keim III, 316 Anm.) ist willkürliche Spielerei. Die Erzählung des Evangelisten zeigt auch hier deutlich, sowohl wie sehr ihm die einzelnen Notizen zu Gebote stehen, wo er ihrer bedarf, und wie sich ihm das Einzelne auf Grund der eigenen geschichtlichen Anschauung zum anschaulichen Bild im Berichte gruppirt, als auch wie sehr er die Kenntniß der traditionellen evangelischen Geschichte, wie sie in den Synoptikern niedergelegt ist, voraussetzt, ohne darauf auszugehen sie zu ergänzen. Ist doch nicht einmal erzählt, daß Jesus dem Knechte das Ohr wieder geheilt habe (Luk.). Mochten früher vielleicht Rücksichten obwalten, die Namen in einer evangelischen Schrift nicht zu nennen, so konnten jetzt solche nicht mehr herrschen. Die Heiligen Gottes zu schonen ist die Schrift nie bedacht; aber auch nicht über das Maaß anzuklagen. Eine Absicht gegen Petrus (der sächs. Anonymus, Baur, Strauß L. J. 1864 S. 424, bei andrer Gelegenheit Keim II, 220 f.

Hilgf. Einl. 714), kann hier nur finden, wer 1, 43 und 6, 68 f. vergißt und die sittliche Doppelartigkeit dieser Handlung des Petrus nicht beachtet.

Warum das kürzere Wort Jesu bei Joh. **V. 11** auf Kosten des synoptischen Berichtes ursprünglich sein soll (Lcke., Mey.), ist nicht abzusehen. Die Erweiterung von *βάλε τὴν μάχ.* u. s. w. hat Johannes mit Absicht weggelassen und dafür das Schlußwort Jesu: *τὸ ποτ.* u. s. w. angeführt; denn ihm kam es, wie wir sahen, darauf an hervorzuheben, daß Jesus mit freiem, willigem Gehorsam gegen seinen Vater sich seinen Feinden hingegeben. Für diesen Gesichtspunkt aber waren jene übrigen Worte, wie wir sie z. B. Matth. 26, 52 ff. lesen, nicht dienlich. So sehen wir auch hier nur wieder, mit welcher Strenge der Evangelist sich selbst getreu bleibt und von einem speziellen Gesichtspunkt aus den geschichtlichen Stoff auswählt und zusammenstellt. Es ist aber ein in der Geschichte selbst liegender wesentlicher Gesichtspunkt, den er hervorhebt.

Nicht mit dem Schwert will Jesus seine Sache vertheidigt wissen V. 11; ihm und so denn auch den Seinen in seinem Dienst kommt zu, die Gewalt und den Haß der Welt zu leiden und sich dessen nicht zu weigern. Der Vater hat ihm den Kelch des Leidens bereits in die Hand gegeben (*δέδωκεν*); Jesu Thun ist jetzt nur, daß er ihn trinke. Seine Berufsthätigkeit ist seine Speise (4, 34), sein Berufsleiden ist sein Trank. Daß Jesus geradezu auf Matth. 20, 22. 26, 39 zurücksehe, daß also Johannes die andern Evangelisten voraussetze (Beng.), ist wohl zu viel geschlossen; denn *τὸ ποτήριον* ist für sich selbst verständlich. Aber es scheint allerdings eine Jesu geläufige und den Jüngern gegenüber wohl öfter gebrauchte Bezeichnung für sein letztes Leiden gewesen zu sein.

18, 12—27. Jesus vor jüdischem Gericht. Derselbe, vor dessen Entgegentreten und *ἐγώ εἰμι* die ganze Schaar so eben erst erschrocken zurückgewichen und zu Boden gestürzt war, ließ sich nun greifen, binden und fortführen. Diesen Kontrast hat der Evangelist bei **V. 12** im Sinne.

Digitized by Google

Es helfen aber Alle zusammen, um den Einen zu fassen und zu binden: die Kohorte, der Chiliarch und die jüdischen Diener. Das hebt der Evangelist mit Absicht hervor (geg. Mey.), um anzudeuten, wie sehr der Eindruck jenes Vorgangs noch nachgewirkt habe: nur wenn Alle halfen, glaubte man seiner sicher sein zu können. So sollte es sein, damit die Jünger um so sicherer fliehen konnten. Gebunden aber sollte Jesus werden, um damit die völlige Hingabe seines Willens zu bezeichnen.

V. 13. Der Grund, aus welchem Jesus zuerst zu Hannas (Hebr.: Chanan; *Ἄννας*, bei Jos. *Ἄνανος*) geführt wurde, ist mit *ἦν γὰρ πενθερὸς τοῦ Καϊάφα* angegeben, so daß es nicht nöthig sein wird, ihn zum Vorsitzenden des Synedriums (geg. Wiesel. Chronol. S. 401 Anm. 2. Beitr. S. 207 ff.; vgl. dageg. Schürer St. u. Kr. 1872, 4 S. 624 ff.), oder zum obersten Verhörrichter (Ewald Gesch. Chr. S. 562) zu machen. War er früher doch selbst und nach ihm sein Sohn Hoherpriester gewesen. Später bekleideten auch seine übrigen vier Söhne diese Würde. Die formelle Entscheidung mußte bei Kaiphas erfolgen; aber das Ansehen und der Einfluß des Hannas war groß genug, daß man ihm diese Rücksicht wohl schuldig zu sein glauben konnte; dazu konnte hier, während der Zwischenzeit, welche bis zur Sitzung verging, die Sache für dieselbe vorbereitet und so das Ganze gefördert werden. Damit erledigt sich die Versicherung Keims (III, 322 f.), dieses Vorverhör bei Hannas sei „aller Möglichkeit zuwider". Allerdings war dieses Vorverhör von entscheidender Bedeutung. Denn wie die Entscheidung bei Kaiphas ausfallen würde, war bei der Stellung, welche dieser früher eingenommen, unfraglich
V. 14. Nur die Voruntersuchung bei Hannas hätte eine Aenderung des außerdem bereits feststehenden Resultates herbeiführen können.

V. 15 ff. Der Bericht des Evangelisten hat manches Eigenthümliche. Von einem Verhör bei Kaiphas weiß er (vgl. V. 24. 28), berichtet es aber nicht; dagegen theilt er das bei Hannas stattgefundene mit, von welchem die Synoptiker nichts

Digitized by Google

berichten. Daß es nicht das offizielle Verhör war, ist aus der ganzen Art desselben (V. 19 ff., gegen Lcke. S. 709, vgl. auch V. 22 f.), sowie daraus, daß kein Urtheil gefällt wird, deutlich genug zu erkennen. Wozu erzählt er dieß nun? In die Erzählung dieses Verhörs flicht er die Verleugnung Petri ein. Sie ist so genau berücksichtigt, daß sie ihre selbständige Bedeutung haben muß; und doch auch wieder ist vom Verhör zu viel erzählt, als daß man mit Brckr. sagen dürfte, es sei nur berichtet, weil es mit der Verleugnung zusammentraf. Das Auffallendste aber ist vielleicht der Schluß V. 27. Weder von Jesu Blick, noch von Petri Thränen ist etwas gesagt. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, der Evangelist habe die Verleugnung nur als Erfüllung des Wortes Jesu 13, 38 erzählen wollen. Diese Voraussage zeigt aber, wie bewußt Jesu sein ganzes Leiden, dem er entgegenging, gewesen. Damit ist aber auch gesagt, daß er es gewollt hat. Von hier aus also wird sich auch das Verhör bei Hannas erklären müssen.

Nach dem johanneischen Bericht hat die Verleugnung im Hofe des Hannas stattgefunden. Wenn Beng., Lpe., Grot., de W., Lcke., Thol., Mai., Langen Letzte Lebenstage S. 234 f. u. A. dem Bericht des Matth. folgend die Verleugnung in den Hof des Kaiphas setzen, so erledigt sich diese Differenz am einfachsten durch die alte, schon von Euthym. vorgetragene Ansicht, daß Hannas und Kaiphas in zwei Abtheilungen desselben — doch wohl amtlichen — Gebäudes mit gemeinschaftlichem Hofe gewohnt haben werden. So Ebr., Lange, Stier, Lichtenst. S. 420 f. nach Hofm.; God., Hgstb., Steinmeyer — eine Annahme, welcher V. 24 keineswegs widerspricht. Daß aber die Verleugnung des Petrus nach dem johanneischen Bericht dem Vorverhör bei Hannas zur Seite gegangen sei, ergibt sich aus der nothwendigen Beziehung des ἀρχιερεύς auf Hannas. Zwar ist es eine weit verbreitete Ansicht, daß unter dem „Hohenpriester" Kaiphas zu verstehen sei, weil nur dieser vorher (V. 13 und so auch V. 24) als solcher bezeichnet worden. So Beng., Lpe., de W.,

Digitized by Google

Lcke., Thol., Bäuml., Langen S. 235 f., Hgstb., God. Aber dawider spricht sowohl der Zusammenhang, in welchem ἠκολούθει mit dem Vorhergehenden (V. 13 ἤγαγον) steht, als auch die Erwägung, daß dann die Erwähnung des Hannas keinen Sinn hätte. Denn sollten wir es uns so denken, daß Kaiphas bei Hannas dieß Vorverhör angestellt habe (z. B. Hgstb.)? Aber wozu bei Hannas? Auch hatte Kaiphas zu thun mit der Zusammenberufung des Synedriums. Eben deßhalb übernahm Hannas das Vorverhör, um die Zeit nicht ungenutzt vergehen zu lassen. Wenn ἀρχιερεῖς überhaupt, wie Schürer a. a. O. nachgewiesen hat, vor allem die gewesenen Hohenpriester und dann die Glieder der hohenpriesterlichen Familien bezeichnete, so konnte insonderheit Hannas „Hoherpriester" heißen, obgleich nicht er, sondern Kaiphas fungirender Hohepriester war und als solcher zum Unterschied von Hannas auch ausdrücklich bezeichnet wurde (V. 13 ἀρχ. τ. ἐν. ἐκ.). Dazu kommt, daß ἀπέστειλεν V. 24, selbst ohne οὖν, in natürlicher Weise nur als eine auf das Vorhergehende folgende Handlung gefaßt werden kann (vgl. z. d. St.). Wenn die Synoptiker die Verleugnung bei Gelegenheit des Verhörs bei Kaiphas berichten, so erklärt sich das leicht dadurch, daß der Bericht des andern Verhörs, weil eines nichtgerichtlichen, für die Absicht ihrer Erzählung bedeutungslos war (Mey.), sie aber doch die Verleugnung nicht verschweigen durften, dadurch also dazu kamen die beiden Szenen mit einander zu verbinden.

Die Verleugnungen selbst sind bei den verschiedenen Evangelisten verschieden. Die Verleugnung, mit welcher Petrus auf die Betonüng seiner galiläischen Abkunft antwortete, bezeichnen alle Synoptiker als die letzte, und Lukas bemerkt, sie habe etwa eine Stunde nach der vorhergehenden stattgefunden. Außer dieser leugnet bei Matthäus Petrus zwei Mägden gegenüber, bei Markus zweimal gegen eine Magd, bei Lukas gegen eine Magd und einen Andern, der ihn erkennt. Das Erkennen von Seiten der Mägde fordert eine Erklärung, wie sie bei Johannes gegeben ist. Denn daraus, daß der im

Digitized by Google

hohenpriesterlichen Haus bekannte Jünger den Petrus einführt, folgert die Thürhüterin, daß auch Petrus (μὴ καὶ σύ V. 17) ein Jünger Jesu sei. Von dieser also hatten es jene Mägde erfahren, oder die Thürhüterin ist selbst eine derselben. Denn woher sonst konnten es jene wissen? Wenn ihn sodann ein Anderer erkennt (Luk. 22, 58), so erklärt sich das am einfachsten aus der Gefangennehmung Jesu im Garten, also aus dem, was bei Johannes V. 25 und 26 erzählt wird. Darauf folgt dann die von den Synoptikern als dritte gezählte Verleugnung. Wir sehen also: von seiner Einführung in den Hof, von Jesu Gefangennehmung, und von seiner Sprache her ward Petrus erkannt, und bei jedem dieser drei Male leugnete er. Jedes dieser dreimaligen Erkennen mag sich ein paar Male wiederholt haben. So legen Matthäus und Markus das erste, Johannes das zweite Erkennen in zwei Akte aus einander, während Lukas die drei verschiedenen Male referirt. Wodurch ein Jeder der Evangelisten zu seiner Weise des Berichts gekommen sei, ist aus der Absicht derselben zu erholen. Bei Johannes ist dieselbe hinreichend deutlich. Er will bemerklich machen, wie die Versuchung von Petrus selbst herbeigeführt gewesen sei. Dazu paßte die Hervorhebung, wie er ohne Beruf in den Hof gegangen, an das Feuer zu den Andern sich gestellt, und an seiner voreiligen That im Garten erkannt worden; paßte aber nicht wohl, daß man ihn an seiner Sprache erkannt habe; denn diese war nicht seine eigene That, wie jenes Dreifache. In ähnlicher Weise wird es auch bei den andern Evangelisten gelten, zunächst jeden aus sich selbst zu verstehen, ehe man sie voreilig entweder in einander mischt oder mit einander in Widerspruch setzt.

Petrus und Johannes folgen Jesu V. 15. Denn wenn auch nach ℵ A B D ἄλλος ohne Artikel zu lesen ist, so wird unter diesem Nichtgenannten doch kein anderer zu verstehen sein als der durchweg im Evangelium nicht genannte Jünger, nämlich Johannes (vgl. mein Ursprung u. s. w. S. 144 ff.). Wie die Worte lauten, könnten sie allerdings zunächst irgend einen Unbekannten bezeichnen (Aug., Calv., Cal.). „När-

risch" (Keim III, 341 Anm.) wäre diese Erklärung nicht. Es ist nur die sonstige Weise des Evangeliums, welche jene Annahme wahrscheinlicher macht. In jedem Fall betont Johannes seine Person nicht. Um so willkürlicher ist es, wenn Keim III, 340 f., den Vorgang Baurs u. s. w. rhetorisch überbietend, hier eine Verherrlichung des Johannes, der als „Held" geschildert werde, auf Kosten des Petrus findet. Daß Johannes — wenn er es war — dem Petrus den Eingang vermittelt und dann im hohenpriesterlichen Gebäude verschwindet, ist ein sehr mäßiges Heldenthum. Sie hatten sich beide vom Schrecken der Gefangennehmung Jesu erholt und folgen der Häscherschaar nach: das Imperf. ἠκολούθει ist schildernd. Es ist dasselbe Motiv der Liebe zum Herrn bei beiden. Aber den ersteren hätte Jesu Warnung vorsichtig, die eben erst empfangene Zurechtweisung bedenklich machen sollen. Der andere Jünger hatte freien Zutritt in das Haus, weil er dem Hohenpriester bekannt war. Was Hgstb. hier zu sagen weiß von einer religiösen Grundlage dieser Bekanntschaft und einem früheren begeisterten Anschluß des Johannes an den Hohenpriester u. s. w. ist nichts als Dichtung. Die Bekanntschaft des galiläischen Fischers wird darauf zu beschränken sein, daß er dem Hohenpriester Fische für seinen Tisch lieferte. So kam er ohne Schwierigkeit mit Jesu und seinen Häschern in den Hof.

V. 16. Dann erst wird er bemerkt haben, daß Petrus nicht mit hineingekommen war, sondern noch draußen stand. So vermittelte er dessen Einlaß. Er redete mit der Thürhüterin, welche die Hofthüre, die auf die Straße führte, die *αὐλεία θύρα,* zu versehen hatte. Thürhüterinnen kommen auch sonst vor (Joseph. Antiq. 7, 2, 1: Akt. 12, 13). Wenn der Evangelist *γνωστὸς τῷ ἀρχ.* (א A, oder hier wohl *τοῦ ἀρχ.* B C L) wiederholt, so ist es, um zu sagen, wodurch es ihm gelang dem Petrus den Eingang zu verschaffen. Diesem hätte der Mangel der Bekanntschaft, der ihn vom Hofe ausschloß, zur Warnung und Weisung sein sollen. Aber er wollte um jeden Preis sehen wie es dem Herrn gehen werde. Er begab sich selbst in Gefahr. Diese seine Eigenwilligkeit brachte ihn

Digitized by Google

zu Fall. Um so mehr mußte diese Erfahrung für seine innere Entwicklung von entscheidender Bedeutung werden. Vgl. I, 93 f. Sie hat jener Erziehung gedient, in welche er genommen werden sollte (21, 18).

V. 17. Die Thürhüterin kann sichs nicht versagen mit neckendem Ton den eingetretenen Petrus zu fragen, ob er denn auch zu den Jüngern Jesu gehöre. *Μὴ καὶ σὺ* u. s. w. doch nicht auch du bist ein Jünger dieses Menschen — verächtlich —? Sie schließt es aus seiner Bekanntschaft mit Johannes. Er sah wohl, daß bei Johannes diese Jüngerschaft Jesu kein Hinderniß war. Nec majore periculo erat Petrus quam alter discipulus. Beng. Aber er mochte wohl denken, daß man zwischen ihm dem Unbekannten und dem bekannten Johannes einen Unterschied machen werde. So verneint er es denn rasch, um in seiner Beobachtung nicht gehindert zu sein. Aber die Magd war trotz Petri Leugnung ihrer Sache gewiß, ließ ihn aber doch ein.

V. 18. Während wir den andern Jünger wohl im Innern des Hauses zu denken haben, finden wir Petrus, der sich soweit nicht wagen durfte, bei den Dienern im Hofe am Feuer. Nicht bloß um sich zu wärmen, wird er dorthin gegangen sein, sondern weil er hier am ersten über die Vorgänge im Hause etwas zu erfahren hoffen durfte.

V. 19. Dem Verhalten des Petrus wird das Jesu gegenübergestellt. Aus diesem Grunde wird die Verhandlung bei Hannas an dieser Stelle eingeschoben. Keim häuft gegen diesen Bericht die Vorwürfe einer „großartigen Ungenauigkeit und Flüchtigkeit", über die „man nur staunen kann" (III, 356 f.). Aber von der falschen Voraussetzung aus, der Evangelist wolle das offizielle Verhör erzählen. Hannas' Frage ist hinterlistig und inquisitorisch. Sie möchte etwas finden, was dann Gegenstand der Anklage bilden könnte. Das öffentliche Thun Jesu gab wenig Anlaß dazu; so inquirirt Hannas auf heimliche Werbung von Jüngern zu ehrgeizigen Zwecken und auf heimliches Lehren etwa politischen Inhalts. Warum diese Frage unglaublich sein soll (Keim III, 357), ist nicht abzu-

Digitized by Google

sehen. Sie ist im Gegentheil der Situation nur angemessen. Es ist nicht zufällig, daß die Jünger vorangestellt sind. Denn hatte Jesus die Absicht, wie sie Hannas voraussetzt, so mußte es ihm vor Allem auf Anhang ankommen; zugleich konnte man so vielleicht Namen erfahren, welche Anhalt zu weiterer Untersuchung boten. Solcher Hinterlist begegnet Jesus sowohl dadurch, daß er über seine Lehre zwar antwortet, aber von den Jüngern schweigt, als auch durch die Art, wie er über seine Lehre antwortet **V. 20. 21.** Denn er schweigt von den Jüngern nicht blos weil es unnöthig war von ihnen zu reden (Beng.), sondern weil er von ihnen nicht reden wollte, damit er sie nicht einer Gefahr aussetze. Es gehört dieß fürsorgliche Schweigen mit zu jener Bewahrung 17, 12, welcher auch das fürsorgliche Wort V. 8 gedient hatte. Hinsichtlich seiner Lehre aber verweist Jesus auf die Oeffentlichkeit seines Thuns; somit braucht er, da er eine Geheimlehre nicht gehabt, hierüber keinen weiteren Bescheid zu geben.

Παῤῥησίᾳ hat er geredet, d. h. ohne mit etwas zurückzuhalten — subjektiv, nicht objektiv: öffentlich — und *τῷ κόσμῳ*, d. h. gegen Jeden, ohne gegen irgend wen mit etwas zurückzuhalten. Hiemit weist Jesus also den Verdacht einer Geheimlehre ab; er hat nur eine Lehre gehabt, und diese ohne irgendwelche Zurückhaltung verkündigt. Diese eine Lehre aber war leicht kennen zu lernen, da er zu aller Zeit und an den öffentlichen religiösen Versammlungsorten sie verkündigt hat; also konnte sie Allen bekannt werden, und ist auch allbekannt. Zwar hat Jesus auch nicht in Synagogen und hat seine Jünger auch besonders gelehrt. Aber was er diesen besonders sagte, war desselben Inhalts als was er öffentlich verkündigte; und wenn sich Schaaren um ihn sammelten und er sie lehrte, so hat er wiederum, indem er in den Versammlungen auftrat, Gelegenheit gegeben, daß auch diejenigen, welche nicht zu ihm kamen, seine Lehre kennen lernen konnten. Dieß ist es nur, was Jesus hier hervorheben will. Daraus zieht er nun den Schluß **V. 21.** Es bedarf demnach keiner Befragung seiner. Es stehen selbst hier genug, welche

Digitized by Google

seine Lehre gehört haben und kennen. Denn *ἴδε, οὗτοι οἴδασιν* videtur innuere quod digito extenso ad praesentes et circumstantes provocaverit (Lpc., auch Beng.).

So hat Jesus die ebenso hinterlistige als unberechtigte Frage des Hannas abgewiesen. Ein Bekenntniß sollte er allerdings vor dem jüdischen Gericht ablegen. Aber dazu war Zeit und Ort erst, wenn er vor Kaiphas in offizieller Gerichtsversammlung stand.

V. 22. Wegen solcher Zurückweisung gab ihm einer von den Gerichtsdienern (nach ℵ B u. s. w. *εἷς παρεστηκὼς τῶν ὑπηρ.*, in den andern Hdschr. verschieden umgestellt; immer aber bezeichnet *ὑπηρ*, nicht *δοῦλος*, die amtlichen Diener, und der Artikel die zum Dienst bereitstehenden) ein *ῥάπισμα*. *Ῥαβδῷ* erklärt Hesych. dieß Wort und so denn auch z. B. Beng., Bg. Cr., God.; Suidas dagegen erklärt es mit *πατάξαι τὴν γνάθον ἁπλῇ τῇ χειρί*, und so z. B. Lpe., Stier, Hgstb., Mey. Letzteres ist wegen Mtth. 5, 39 u. ähnl. wohl vorzuziehen. Keim (III, 357 f.) findet eine solche Handlung unwahrscheinlich. Warum, hat er uns nicht gesagt. Wir haben es ja auch nicht mit einer offiziellen Synedriumssitzung zu thun. Daß jener es aus Wohldienerei gegen den einflußreichen Hannas gethan, erhellt aus der Betonung des Hohenpriesters. Er mochte Ex. 22, 27 vor Augen haben; vgl. Ap.-Gesch. 23, 5. Die Form der Rede Jesu findet er ungebührlich: *οὕτως*. Darauf wird denn auch das *κακῶς* und *καλῶς* in Jesu Antwort **V. 23** gehen müssen (Beng.). Ebenso unendlich gelassen als demüthigend ist sein Verhalten; Bestätigung und zugleich Erklärung seines Wortes Matth. 5, 39. Zu einer richtenden Gewissensmahnung war das Wort des Verklagten sowohl gegen den Hohenpriester als gegen den Diener geworden.

V. 24. Das Resultat (*οὖν*) des Verhörs war, wie es sein sollte: Hannas schickte dem Kaiphas Jesum gebunden zu. Die Vertauschung von *οὖν* (B C L) mit *δέ* (*ἀπέστ. δέ* ℵ) oder die Beseitigung desselben (A D u. s. w.) sollte die plusquamperfektische Fassung von *ἀπέστ.* ermöglichen, die aber

Digitized by Google

auch ohne οὐν unmöglich wäre. Man hat Jesum schwerlich im Hofe lange warten lassen (Hgstb.), sondern hatte die Zeit des Vorverhörs benutzt das Synedrium zusammenzurufen. Vorbereitet waren seine Mitglieder ohnedieß meistens und wegen des Festes in der Stadt, also leicht zu erreichen. Daß Hannas Jesum gebunden zu Kaiphas schickte, sprach sein Urtheil deutlich aus. Bei Kaiphas aber war Jesu Tod, wie wir wissen, schon im Voraus bestimmt (vgl. 11, 50). Das Vorverhör hatte hierin keine Aenderung herbeigeführt. Jesu Verhalten war es, welches es zu diesem Ende hatte kommen lassen, zum Zeichen, daß er nichts thun wollte, was eine Aenderung des Beschlusses herbeiführen konnte oder auch nur zu beabsichtigen scheinen mochte. So ist also auch hier offenbar geworden, daß er in den Tod gehen wollte. Darum hat der Evangelist dieses Verhör berichtet. Indem aber Jesus sich preis gab, war er darauf bedacht, seine Jünger nicht preis zu geben, sondern zu bewahren. Dem tritt gegenüber, wie Petrus sich selbst in Gefahr und zu Fall brachte. Denn was V. 25 ff. erzählt wird, braucht nicht als zeitlich auf V. 24 folgend verstanden werden zu müssen (so meistens z. B. Mey.). Denn V. 24 benennt nur das Resultat jener Verhandlung, welches seine Fortsetzung erst V. 28 findet. Sondern V. 25 ff. ist dem Vorhergehenden gegenübergestellt: so verfuhr Jesus, so dagegen Petrus — das ist die Meinung. Ist aber Petrus dem Satan unterlegen, weil er ihm nicht wie Jesus (14, 30 f.) auf dem Wege des Berufs entgegenging, so ist doch darin nur geschehen, was Jesus vorausverkündigt hatte. Zu den Verleugnungen vgl. vorn S. 426 ff.

Die beiden hier erwähnten Verleugnungen sind wahrscheinlich unmittelbar auf einander gefolgt. Die Verneinung des Petrus reizte V. 26 einen der hohenpriesterlichen Knechte, einen Verwandten des Malchus, die Frage nachdrücklicher wieder aufzunehmen. Er war bei der Gefangennehmung mit dabei gewesen; aber er war seiner Sache nicht ganz sicher.

V. 27. Johannes schließt mit dem ersten Hahnenschrei ab. Denn es kommt ihm nicht auf Vollständigkeit der Er-

Digitized by Google

zählung, sondern auf den oben angegebenen Gesichtspunkt an. Deßhalb erwähnt er auch die Reue des Petrus nicht. Denn diese folgte auf die Verleugnung, mit welcher Petrus die Anrede auf seinen galiläischen Dialekt hin erwiderte und auf den Blick des eben vorbeigeführten Jesus. Daraus eine antipetrinische Tendenz zu folgern ist lächerlich. Zur Zeit des zweiten Hahnenschreis führte man Jesus zu Kaiphas. Beim Vorbeigehen fiel sein Blick auf Petrus (geg. Lichtenst. S. 421: bei der Abführung zu Pilatus). Bei Kaiphas war die Sache bald entschieden; nur der Schein der äußeren Rechtsform sollte einigermaßen gewahrt werden. Das Verhör brauchte der Evangelist nicht zu erzählen; denn er hat 11, 47 ff. erzählt; und wir haben die Art unsers Evangelisten kennen gelernt, den äußeren Vorgang da nicht mehr zu berichten, wo er den substanziellen Inhalt desselben schon an einem früheren Orte mitgetheilt hatte. Damit erledigt sich sowohl die Frage Keims (III, 358) wo denn die Zeugen u. s. w. bleiben, als auch seine Vorwürfe, man sehe ganz deutlich, daß „der Evangelist gar keine Vorstellung von einem selbständigen jüdischen Prozeß" habe. Und doch zeigt er sich sonst so bewandert und unterrichtet in jüdischen Dingen, auch nach Keims Urtheil (vgl. mein Ursprung u. s. w. S. 136 ff.). So kann er denn sofort zur nächsten Szene übergehen: mit Tagesbeginn führte man Jesus zu Pilatus.

18, 28—19, 16. Jesus vor heidnischem Gericht. Von Gott geordnet und von Jesu frei gewollt war, was diesem widerfuhr: dieß läßt der Evangelist auf der einen Seite hervortreten; auf der andern, wie der Unglaube Israels darin sich vollendete, daß man den in den Tod durch die Hände der Heiden brachte, gegen welchen man nichts aufzubringen vermochte, als daß er sich als Sohn Gottes bezeugte, und wie man mit seiner Verwerfung das Wort verband, mit dem man sich selbst von der Zukunft des Heils Israels lossagte und somit derselben beraubte. Dieser Absicht gemäß hebt denn der Evangelist zuvörderst hervor, daß Jesus vor das heidnische Gericht geführt werden sollte; denn nur so konnte es ge-

Digitized by Google

schehen, daß er den Tod erlitt, den er erleiden sollte und welchen er selbst vorausgesagt. Dieß V. 28—32.

V. 28. Die Juden brauchten den römischen Statthalter zur Bestätigung und Vollziehung (V. 31) des gesprochenen Todesurtheils. Um des Festes willen beeilen sie sich. Ἦν δὲ πρωΐ, bemerkt der Evangelist daher mit Nachdruck: so sehr betrieben sie es also. Πρωΐ bezeichnet die vierte Nachtwache, also 3—6 Uhr (Mark. 13, 35. Matth. 14, 25. Vgl. das Nähere darüber bei Wiesel. Chron. Syn. S. 406 f. Anm. und Winer R. W. „Nachtwachen"). Pilatus war darauf vorbereitet; man hatte die σπεῖρα (V. 3) von ihm erbeten. Ob schon „bald nach 3 Uhr" (Lichtst. S. 422), ist doch wohl zweifelhaft; aber gewiß nicht erst „Morgens 7 Uhr" (Keim III, 359). Die römischen Gerichtsverhandlungen pflegten sehr frühe zu beginnen (prima luce, Sen. ira 2, 7), wie sich auch aus der Bestimmung ergibt, daß vor Sonnenaufgang kein Senatsbeschluß gültig sei (Gell. 14, 7. Keim a. a. O.). Hier nun walteten noch besondere Umstände ob, welche eine möglichst zeitige Erledigung der Sache wünschenswerth machten. Die Sanhedristen selbst — denn diese sind als Subjekt zu ἄγουσιν zu ergänzen; der Evangelist setzt die Kenntniß der Synedriumsverhandlungen aus der synoptischen Erzählung voraus — gehen mit hin zum Palaste des Römers; so viel war ihnen an dieser Sache und ihrer sofortigen Erledigung gelegen.

Der Name Prätorium bezeichnet zunächst das Feldherrnzelt in den römischen Lagern; dann die Wohnung des Provinzialchefs (Prätor), wo derselbe zugleich Recht sprach (vgl. Winer R. W. II, 329). Die römischen Prokuratoren Palästinas hatten ihre eigentliche Residenz in Cäsarea; bei hohen Festen, zumal am Passahfeste aber waren sie in Jerusalem anwesend, um etwaigen Unruhen sofort zu begegnen. Nach Joseph. b. j. II. 14, 8. 15, 5 bewohnten sie den ehemaligen Palast des Herodes, in der Oberstadt, in der Nähe des Tempels (vgl. die ausführliche Schilderung bei Keim III, 359 ff.). In das Haus selbst zu gehen waren die Juden durch religiöse Bedenken verhindert. Es war kein alttesta-

Digitized by Google

mentliches Gesetz, welches heidnische Häuser für unrein achtete, sondern spätere Satzung. Die Schärfung des Gegensatzes zu den Heiden hatte damals zu dieser rabbinischen Satzung geführt (vgl. Del. Talmud. Stud. XIV, Ztschr. f. luth. Theol. u. K. 1874, 1. S. 1 ff.; bes. Kirchner die jüd. Passahfeier u. Jesu letztes Mahl 1870 S. 34—41; auch Ap.-Gesch. 10, 28). Nicht bloß als äußere Notiz werden diese Worte *καὶ αὐτοί* u. s. w. zu verstehen sein; sondern wir sollen daraus erkennen, theils wie auch durch solche Hinderungen die Juden sich nicht abhalten ließen die Sache zu betreiben, theils wie sie, da sie im Begriffe waren, die größte Sünde wider die Verheißung Israels zu begehen, doch den Buchstaben der obendrein nur rabbinischen Satzung genau beobachteten. Um nicht am Essen des Passah verhindert zu sein, betraten sie das heidnische Haus nicht.

Φαγεῖν τὸ πάσχα heißt bei den Synoptikern allerdings das Passahlamm essen (Matth. 26, 17. Mark. 14, 12. 14. Luk. 22, 11. 15; vgl. auch *ἑτοιμάζειν τὸ πάσχα* Matth. 26, 19. Mark. 14, 16. Luk. 22, 8 und *θύειν τὸ πάσχα* Mark. 14, 12. Luk. 22, 7. 1 Kor. 5, 7). In diesem nächstliegenden Sinn genommen würden die Juden also das Passahmahl noch nicht gehalten haben und wir stünden am Morgen des 14., nicht des 15. Nisan. Der Freitag also, an welchem Jesus nach einstimmigen Bericht der Evangelisten hingerichtet wurde, wäre nicht der 1. Festtag, sondern der Vortag des Festes d. h. der 1. Tag der ungesäuerten Brode gewesen. So erscheint die Sache nach diesem johanneischen Bericht. Anders aber steht sie bei den Synoptikern. Daß diese Jesum das Passahmahl halten lassen und zwar mit den Juden gleichzeitig, ist unbestreitbar (vgl. bes. Mark. 14, 12 *ὅτε τὸ π. ἔθυον*). Nach diesen ist also Jesus am 1. Festtag, am 15. Nisan gestorben Somit fände zwischen beiden Berichten eine sehr wesentliche und unausgleichbare Differenz statt. „Es ist kaum ein unzweifelhafteres exegetisches Resultat zu denken", Mey. Wer hat dann Recht, die Synoptiker oder Johannes? Da der synoptische Bericht der ältere und naivere ist, so wird er

Digitized by Google

im Recht, und der des Vierten im Unrecht sein. So urtheilen besonders die Tübinger und ihre Verwandten. Ein unabsichtlicher Irrthum kann beim Vierten nicht angenommen werden; denn die Ueberlieferung konnte ihm nicht unbekannt sein; demnach hat er dieselbe absichtlich geändert, einer Idee zu Liebe: um Jesum als das rechte Passahlamm darzustellen (19, 36), läßt er ihn an demselben Tage und in denselben Stunden am Kreuze sterben, in welchen die Passahlämmer im Tempel geschlachtet wurden. Von apostolischer Abfassung des 4. Evangeliums kann dann natürlich keine Rede sein. Aber von einer „beharrlichen und gewaltsamen Durchführung der Idee des Passah und Passahlamms“ (Keim III, 478) ist nichts zu finden. Zweimal wird im Evangelium ein Passahfest erwähnt (Kap. 2 u. 6) und die Worte des Täufers 1, 29 werden vom Passahlamm zu verstehen sein: das ist alles. Es bleibt nur das Todespassah Jesu und die Erfüllung des Passahopfers im Gekreuzigten 19, 36 übrig. Aber auch Paulus nennt Jesum das Passahlamm, das für uns geschlachtet worden 1 Kor. 5, 7, und die ganze alte Kirche kennt diesen Gedanken. Und doch folgt diese wie Paulus (den Keim III, 476 ausdrücklich als Zeugen hiefür anführt) der synoptischen Tradition. Warum soll nun der Verfasser des 4. Evangeliums von jener Idee nicht haben Gebrauch machen können ohne die Chronologie zu ändern? Die Erfüllung liegt ja nicht im Tag und in den Stunden, sondern in der Sache (vgl. auch Keim III, 476). Auch betont der Evangelist 19, 36 nur die Unversehrtheit des Leibes Jesu, aber mit keinem Worte die Gleichzeitigkeit seines Todes mit der Schlachtung der Passahlämmer im Tempel. Wenn sich bei Paulus jene Idee mit der synoptischen Tradition vertrug, warum nicht auch bei Johannes? Somit fällt das Motiv zu einer absichtlichen Aenderung dahin (vgl. mein Ursprung u. s. w. S. 172 f.).

Oder ist vielleicht Johannes im Recht und die Synoptiker im Unrecht? Dieß ist die Meinung der meisten Neueren, welche die johanneische Abfassung des 4. Evangeliums festhalten, von Lücke und Bleek an bis auf Mey., Beyschl.

Digitized by Google

(St. u. Kr. 1874, 695 ff.) u. Godet (2. Aufl. f. Komm. 1. Bd.: Introd. hist. et crit. etc. 1876 p. 149 ss.). Aber es ist nicht denkbar zu machen, wie der Irrthum in den synoptischen Bericht habe kommen können. Die Instanz, daß das 4. Evangelium allein ein authentisch apostolisches sei, trifft nicht. Denn es mögen die ersten drei verfaßt sein von wem sie wollen, so sind sie nicht als schriftstellerische Erzeugnisse Einzelner anzusehen, sondern als Fixirung der gemeindlichen, urchristlichen Tradition, wie sie in der Heimath derselben allgemein war und auf die Berichterstattung der Apostel selbst zurückging. Wie sollte nun aber in diese jener Irrthum sich haben einschleichen können? Handelt es sich hier doch nicht um ein gleichgültiges chronologisches Datum, sondern um ein solches, welches mit den bedeutsamsten Fragen und Thatsachen des Heils zusammenhing. Ob Jesus mit seinen Jüngern noch das Passahmahl gehalten, und ob die Gerichtsverhandlungen u. s. w. am ersten Festtag oder am Vortage gewesen, das konnte den Jüngern gar nicht entschwinden oder unsicher werden. Daß ihnen vom Abendmahl aus rückwärts das letzte Mahl zum Passahmahl geworden (Mey.), ist nicht möglich. Denn das Abendmahl konnte ihnen nur dann Gegenbild des Passahmahles sein, wenn es sich an dasselbe anschloß. In seiner Form an sich lag zu wenig Analogie mit demselben. Auch steht und fällt ja das Abendmahl selbst mit dem synoptischen Bericht, da es von Johannes gar nicht erwähnt ist. Dort aber steht und fällt es zugleich mit dem Passahmahl. Die Meinung aber, Jesus habe dem letzen Mahle die Formen der Passahmahle gegeben (Beyschl. a. a. O.), kann man nur hegen, wenn man ganz vergißt, was es um die jüdische Passahfeier war (vgl. auch Kirchner a. a. O. S. 28, Anm. 2). Es scheint uns ganz unmöglich einem Mahle, welches nicht Passahmahl war, die Formen desselben zu geben. Denn ein gebratenes Lamm und etliche Becher Wein machen nicht ein Mahl zu einem Passahmahl. Dazu gehört eine Reihe von rituellen Voraussetzungen (Schlachten im Tempel u. s. w.), welche der Einzelne für sich allein nicht suppliren konnte und ohne welche für das jüdische

Digitized by Google

Bewußtsein das Passahmahl gar nicht denkbar war. Auch trug nach dem synoptischen Bericht das Mahl so vollständig die Form des Passahmahls an sich, bis zum Hallel am Schluß (Matth. 26, 30), daß an ein Quid pro quo nicht zu denken ist. Das Abendmahl aber, welches der Herr dann einsetzte, hat das Passamahl so sehr zur Voraussetzung, daß es ohne dasselbe als neutestamentliches Passahmahl, welches es sein will, gar nicht verständlich ist (geg. God. a. a. O. p. 152).

Man hat nun aber bei den Synoptikern selbst eine Reihe von Spuren entdeckt, welche die spätere Umbildung des synoptischen Berichtes und die Ursprünglichkeit des johanneischen verrathen sollen. Man erklärt es für ganz unmöglich (absolument impossible God. p. 151), daß am ersten Passahfesttage solche Gerichtsversammlungen, wie die vor dem Synedrium und vor Pilatus, stattgefunden haben. Daß Simon von der „Feldarbeit" kam (ἀπ' ἀγροῦ Mark. 15, 21. Luk. 23, 26), die Bemühungen, die man aus Anlaß der Bestattung Jesu übernahm (Matth. 27, 59 f. Mark. 15, 42, Luk. 23, 53), das Einkaufen von Leinwand (Mark. 15, 46) und das Bereiten von Spezereien (Luk. 23, 56) am Freitag verrathen, daß dieser Freitag nicht der erste Festtag, sondern der Vortag desselben gewesen sein müsse (z. B. Mey.). Aber daß Simon von der „Feldarbeit" (revenu de travailler aux champs God. a. a. O.) kam, steht nicht da. Auch bewiese das zu viel. Denn auch am 14. Nisan war das nicht verstattet. Eine „Promenade" (God. a. a. O.) braucht es deßwegen nicht gewesen zu sein. Er kann auf einem Grundstücke vor der Stadt kampirt haben, wie in diesen Tagen so viele Festbesucher. Von da kam er eben zur Stadt herein. Daß Gerichtsverhandlungen an Festtagen in der Regel nicht stattfinden sollten, ist zwar unfraglich (Winer II, 552. Bleek Beitr. 141 ff.), aber daß es in besonderen Fällen geschehen konnte, haben Wieseler Syn. 361 ff. und Kirchner S. 56 ff. festgestellt (auch Keim III, 400 und Lichtenst. S. 357). Nur geschrieben durfte nicht werden. Das geschah aber hier nicht. Hinrichtungen aber sollten unter Umständen nach der Mischnah (Trak-

Digitized by Google

tat Sanhedr. 11, 3 u. 4. 74b.) gerade am Fest stattfinden, wegen Deut. 17, 13 (Kirchner S. 60). Was aber das Uebrige betrifft, so darf nicht vergessen werden, daß ein Festtag nicht so streng gehalten wurde, wie ein Sabbath (vgl. z. B. die Speisebereitung Ex. 12, 16. Vgl. auch Keim III, 469 f. Wiesel. Syn. S. 344 Anm. 2; über die Möglichkeit des Kaufens und Verkaufens, nur ohne Gelderwähnung vgl. bei Lichtenst. S. 355; über Todtenbestattung bei Kirchner S. 66). Zumal wenn der Feststag auf einen Freitag fiel, wo dann der darauffolgende Sabbath allerlei Besorgungen und Vorbereitungen nöthig machte. Eben deßhalb hat man den jüdischen Kalender so geändert, daß der erste Passahfesttag, der 15. Nisan, niemals auf einen Freitag fallen konnte; aber das ist erst später geschehen (Wiesel. Syn. S. 355). Endlich gilt gegen alle diese Bedenken die wohl ausreichende Instanz, daß, wenn die synoptischen Evangelien, welche die urchristliche Tradition, wie sie in den judenchristlichen Kreisen zu Hause war, repräsentiren, diese Vorgänge für möglich gehalten haben, sie auch möglich gewesen sein müssen. Denn wären sie dem jüdischen Bewußtsein schlechthin unmöglich gewesen, so hätte sich jene Tradition in diesen Kreisen gar nicht bilden oder behaupten können (vgl. Hofm. bei Lichtenst. S. 354). Zwar verlegt auch der Talmud den Tod Jesu auf den Vortag des Passah, den 14. Nisan, und man hat sich auf diese Notiz mit Nachdruck berufen (z. B. Mey., bes. God. a. a. O. p. 150 s.). Aber man braucht nur die ganze Stelle zu lesen, um das völlig Unzuverlässige der Notiz zu erkennen: „Und sie steinigten ihn und so thaten sie dem Sohne der Staba in Lud (Lydda Akt. 9, 32 ff.!) und hingen ihn auf am Abend des Passah“ (וסוקלין אותו וכן עשו לבן סטדא בלוד ותלאוהו בערב הפסח Sanhedr. 67 a.). „Der Sohn der Staba, der Sohn des Pandera ist er“, geht es dann weiter. Dieß Ganze ist nur einer der vielen Beweise, daß das talmudische Judenthum dessen, was wir historisches Bewußtsein nennen, völlig unfähig war (vgl. Del. Ztschr. f. luth. Theol. 1876, 2, 210 u. Kirchner S. 67).

Oder sollte Jesus, als Herr des Gesetzes, das Passahmahl

Digitized by Google

anticipirt und am 13. Nisan gehalten haben, weil er voraussah, daß ihn seine Feinde nicht würden dazu kommen lassen, dasselbe am gewöhnlichen Tage mit seinem Volke zu halten, so daß sich dann dieß Mahl, da es ein wirkliches Passah war, in der Erinnerung der Jünger um einen Tag verschob (z. B. Beyschl. St. u. Kr. 1874 S. 696, wie schon Krafft Chron. S. 129 f. Kahnis Abdm. S. 14. Weitzel S. 315 u. A.)? Aber abgesehen von der Möglichkeit einer solchen Verschiebung war es gar nicht in der Hand eines Einzelnen, das Passahmahl zu anticipiren, da er, wie wir sahen, für dieses Mahl von den rituellen Institutionen abhängig war. Die anderen Auswege aber, daß diese Feier wegen der großen Zahl der zu schlachtenden Passahlämmer sich auf zwei Tage vertheilt (z. B. Isenberg der Todestag des Herrn. 1868. S. 31 ff.), oder daß die Juden es um einen Tag verschoben, Jesus aber am richtigen Tage gehalten (Luk. 22, 7 ἔδει — so wieder Phil. Elbsl. I, 266 f. 2. Aufl.), oder daß eine doppelte Berechnung stattgefunden habe, so daß die Galiläer das Mahl einen Tag früher gehalten als die Jerusalemiten (Serno der Tag des letzten Passahmahls 1859), sind bloße Hypothesen, die keinerlei Anhalt haben.

Ist demnach ein Irrthum der Synoptiker nicht anzunehmen, ein Irrthum des Vierten ebensowenig, eine absichtliche Korrektur im Dienste einer Idee nicht minder unstatthaft, da sie viel zu wenig hervortritt, so wird nichts übrig bleiben, als zuzusehen, ob nicht die Erzählung des Vierten im Sinne des synoptischen Berichtes kann verstanden werden. Erwägen wir, daß der Vierte durchweg den synoptischen Bericht voraussetzt und unter diesem Gesichtspunkt gelesen sein will, und daß dieß besonders bei der Erzählung der Leidensgeschichte der Fall ist, wie sich z. B. aus der Weglassung der Abendmahlseinsetzung ergibt, so werden wir, wenn jenes Verständniß überhaupt möglich ist, auch berechtigt sein, dasselbe für das richtige zu halten. Schwierigkeiten bleiben, wie die Dinge liegen, bei dieser Frage immer übrig, man mag sich dazu stellen, wie man wolle. Denn mit dem bloßen Urtheil der Differenz ist es auch

Digitized by Google

nicht gethan (geg. Kahnis Dogm. 1. Aufl. I, 417. 2. Aufl. II, 345), sondern man übernimmt damit die Verpflichtung, zu erklären, wie sie möglich sei; wir haben aber gesehen, daß eine befriedigende Erklärung dieser Möglichkeit nicht gegeben werden kann. So wird es uns also nicht irre zu machen brauchen, wenn wir zugestehen müssen, daß Johannes unmißverständlicher hätte schreiben können, als er geschrieben hat. Denn dieß werden wir allerdings zugestehen müssen.

Denn wenn der Evangelist als Grund, warum die Juden das heidnische Haus nicht betreten wollten, angibt: damit sie sich nicht verunreinigten, sondern das Passah äßen, so sieht das allerdings aus, (vgl. ob. S. 436), als ob sie das Passahmahl des 14. Nisan noch nicht gehalten hätten. Wenn wir aber bisher die johanneische Erzählung, von den sechs Tagen vor dem Passah 12, 1 an, in Uebereinstimmung mit den Synoptikern verstanden und gesehen, daß Johannes auch seinen Bericht vom letzten Mahl (13, 1 ff.) von den Synoptikern aus ergänzt wissen will, so werden wir mit dieser Voraussetzung auch an dieses Wort heranzutreten haben (vgl. Ebr. Leidensgesch. S. 23 ff.). Johannes schrieb für Leser, welche nicht anders wußten, als daß Jesus mit seinem Volke Passahmahl gehalten, welche also dies Wort nicht hievon verstehen konnten, sondern anders verstehen mußten. Aber konnten sie es auch anders verstehen? Das sollte man doch wohl nicht leugnen. „Passah schlachten" und „Passah essen" kann auch im weiteren Sinne als blos vom Mahl des 14. Nisan verstanden werden. So Deut. 16, 2, wo צֹאן וּבָקָר nähere Erklärung von פֶּסַח nicht blos sein kann (Bleek S. 111), sondern wirklich ist; oder 2 Chron. 30, 22, wo vom Essen des Passahlammes schon vorher die Rede war und nun אָכַל הַמּוֹעֵד auf die folgenden Opfermahlzeiten des ganzen siebentägigen Festes geht, mit demselben Ausdruck, welcher Ex. 23, 18 vom Passahlamm gebraucht ist; oder 35, 1 ff. (vgl. Wiesel. Syn. S. 381 ff. Beitr. S. 244 ff., Hgstb. z. d. St., Lichtenst. S. 362 ff., Kirchner S. 41 ff. u. A.). Demnach werden wir berechtigt sein, den Ausdruck hier von der Chagigah, den Festdankopfermahlzeiten zu verstehen, welche man vom 1. Festtag an zu

Digitized by Google

halten pflegte. Für diese wären sie verunreinigt gewesen. Aber für die Abendmahlzeit des 14. Nisan wäre die Verunreinigung kein Hinderniß gewesen; denn sie dauerte nur bis zum Abend und konnte dann durch ein Bad beseitigt werden (Lev. 22, 6 f. 11, 39, Kirchner S. 34 f.). Denn es ist nicht vom Schlachten, sondern vom Essen des Passah die Rede. Das Schlachten aber konnte durch Stellvertretung geschehen (Kirchner S. 15, Anm. 4). Zwar heißt es Pesachim 69b (Del., Ztschr. f. luth. Th. 1874, 1, S. 3): „Man schlachtet weder noch sprengt man für einen an einem Gewürm u. dgl. Verunreinigten." Dem aber stehen andere Bestimmungen entgegen, wonach die Verunreinigten „an dem Tag, da sie nach dem Baden rein geworden, das Passah essen dürfen" (vgl. bei Hegstb. z. d. St. u. Kirchner S. 39). Da nun φαγεῖν τὸ πάσχα auch von den Festmahlzeiten überhaupt, also vom 15. Nisan verstanden werden kann, und da die Leser des 4. Evangeliums die synoptische Erzählung voraussetzen, Johannes aber, wenn er sie hätte korrigiren wollen, dieß viel bestimmter hätte thun müssen, wenn er nicht mehr verwirren als aufklären wollte, so werden wir seinen Bericht im Einklang mit dem synoptischen verstehen müssen. So unter den Neueren auch Wiesel., Thol., Hofm., Lichtst., Wichelh., Riggb., Bäuml., Ebr. Leidensgesch. S. 18—56. Langen letzt, Leb.-Tag J. 1864 S. 57—146, Kirchner u. A.

V. 29. Pontius Pilatus (vgl. I, 108 f.), der 6. Prokurator (ἡγεμών, ἐπίτροπος) von Judäa, unter dem kaiserlichen Statthalter (legatus Caesaris) von Syrien, verwaltete Judäa (Samar. u. Idum.) 26—36 n. Chr. Ueber ihn vgl. Leyrer in Herz. RE., Keim I, 199 f. 233 f. 487 ff. III, 362. Schürer Zeitgesch. S. 252 ff., wo auch die übrige Liter. angegeben ist. Philo (de legat. ad Caj. §. 37) wirft ihm „Bestechlichkeit, Gewaltthaten, Räubereien, Mißhandlungen, Kränkungen, fortwährende Hinrichtungen ohne Urtheilsspruch, endlose und unerträgliche Grausamkeiten" vor. Und Josephus berichtet eine Reihe von Willkürlichkeiten. Nicht leicht konnte ein Anderer so geeignet sein, das jüdische Volk zur Verzweiflung zu treiben. Für religiöse Fragen hatte er gar keinen Sinn. Das war der Richter, vor welchem Jesus stand und

Digitized by Google

welcher ihm gegenüber das römische Recht und die heidnische Weltmacht zu vertreten hatte. Das Ungewöhnliche des Vorgangs bestimmte Pilatus, den Juden zu Willen zu sein und zu ihnen herauszukommen. Wenn Pilatus wiederholt heraustritt, so findet Keim eine solche ambulatorische Geschäftsbehandlung unwürdig („so gegen allen römischen Ernst, alle Strenge, alle Würde ist ein römischer Statthalter zwischen den Parteien, wahrhaftig ein Peripatetiker, nicht hin und hergegangen" III, 385), während er doch wieder „die dramatische Kunst" und den „geistreichen Bericht" des Johannesevangeliums (382. 385) anerkennt. Aber jenes öftere Hin- und Wiedergehen war bei der Lage der Sache unvermeidlich (vgl. Beyschl. St. u. Kr. 1874, 711); und so gar arg, wie es Keim darstellt, war es nicht. Der römische Prozeß forderte die Stellung der Anklage von der Partei. Vgl. Ap.-Gesch. 25, 16. Rudorff Röm. Rechtsgesch. 1857 §. 127 S. 424 ff. Pilatus kannte die Sache. Aber der Rechtsform mußte genügt werden.

V. 30. Die Juden wären gerne aller förmlichen Anklage überhoben gewesen, weil sie sich bewußt sind, nichts Triftiges vorbringen zu können; denn was sie etwa vorbringen konnten, konnte für einen römischen Richter keinen Grund zu einer Verurtheilung abgeben. Deßhalb wollen sie ohne Weiteres Bestätigung und Vollzug ihres Urtheils. Es ist ein trotziges, aus Verlegenheit entsprungenes Wort. Um desto sicherer zu gehen, bezeichnen sie Jesum sofort als **κακὸν ποιῶν** (so B L; ℵ **κακὸν ποιήσας**, A C D **κακοποιός**, augenscheinlich Korrekturen), also als einen, der nach bürgerlichem Gesetz schwere Strafe verdient habe. Die höhnische Antwort des Pilatus **V. 31** kennzeichnet das Verhältniß, in welchem er zu den Juden stand. Denn eben weil er sich ihnen gegenüber so viele Blößen gegeben hatte, daß diese wagen konnten, mit einem Ansinnen an ihn zu kommen, wie sie es hier an ihn stellen, sucht er sich wenn er kann, durch Hohn an ihnen zu rächen und sie so seine Superiorität fühlen zu lassen. Denn so, und nicht vorsichtig (God.), ist des Pilatus Antwort gemeint. Wenn sie es nicht

Digitized by Google

für der Mühe werth hielten, der Forderung des römischen Gesetzes zufolge eine Anklage zu stellen, so sollten sie die ganze Sache nur selbst (ὑμεῖς) nach ihrem Gesetz abmachen: das meint κρίνειν, aber nicht sofort: hinrichten (de W., Lcke.). Aber Pilatus wußte von den Juden und ihrem Verhältniß zu Jesus wohl genug, und konnte es auch aus der Ungewöhnlichkeit dieses Vorgangs erkennen, daß sie diesen Verklagten gern getödtet wissen möchten. Dieß liegt denn stillschweigend in κρίνατε αὐτόν. Daran knüpfen die Juden an. Sie hätten, ist ihre Antwort, die gerichtliche Behandlung der Sache so weit geführt, als es ihnen möglich sei, da Vollzug der Todesstrafe ihnen nicht erlaubt sei. Denn daß ihr Urtheil auf diese Strafe gelautet habe, setzen sie — so stellen sie sich an — bei einem solchen κακοποιός als sich von selbst verstehend voraus.

Die Antwort der Juden beweist, daß den Juden das jus vitae et necis, auch in Religionssachen (z. B. geg. Krafft S. 141 f.), von den Römern damals genommen war; denn sie sagen geradezu οὐδένα — wie denn auch Jesus zuletzt nicht als κακοπ., wegen eines Verbrechens gegen das bürgerliche Gesetz, sondern als Gotteslästerer nach jüdischem Gesetz zum Kreuz verurtheilt wird. Auch sagen die Juden nicht, daß sie etwa nur heute als am Festtage keine Hinrichtung vollziehen dürfen, sondern sie sprechen ganz allgemein. Nach der talmudischen Tradition hat jene Rechtsentziehung 40 Jahre vor der Zerstörung Jerusalems stattgefunden, eine Angabe die allerdings nicht sicher ist, aber doch die Thatsache bestätigt (vgl. Schürer neut. Zeitgsch. S. 415. Keil Archäol. S. 717).

V. 32. Diese Thatsache ist dem Evangelisten bedeutungsvoll genug, um darauf, als auf eine göttliche Fügung hinzuweisen. Denn nach jüdischem Gesetz wäre Jesus gesteinigt worden (wie Stephanus Ap.-Gesch. 7, 58 f. Joh. 10, 31. Lev. 24, 16). Er sollte aber nicht so sterben, weil als Passahopfer, sondern an das Holz erhöht, weil als Fluchopfer. Und nicht sein Leichnam sollte an das Holz gehängt werden, wie es jüdisches Gesetz in letzterem Falle war (Deut. 21, 22. 23), sondern am Holze selbst erst sollte er sterben, also gekreuzigt werden, wie

Digitized by Google

es heidnische Sitte war. Darin sollte sich Jesu Wort erfüllen, in welchem er die Art seines Todes selbst angedeutet (3, 14. 8, 28. 12, 32; bestimmter bei den Synoptikern Matth. 10, 38. 16, 24. 20, 19. Mark. 8, 34. Luk. 9, 23. 14, 27). Somit hat der Evangelist gezeigt, warum Jesus vor heidnisches Gericht gestellt wurde.

Nun zeigt er Jesu Verhalten vor demselben.

V. 33. Wenn Pilatus an Jesus die Frage richtet, ob er der König der Juden sei, so erklärt sich nach dem Vorhergehenden dieselbe nur dann einfach, wenn die Juden, nachdem ihr erster Versuch gescheitert war, von Pilatus zu einer förmlichen Anklage genöthigt, gegen Jesus die Anklage erhoben hatten, daß er sich für den König Israels, natürlich in politischem Sinne ausgegeben. So gewöhnlich, auch z. B. de W. Wenn Mey. sich dagegen erklärt, weil es nicht berichtet sei und weil Pilatus auch zum Behuf der Gefangennehmung bereits von dem Grund derselben habe in Kenntniß gesetzt werden müssen, so verträgt sich letzteres nicht wohl mit seiner Frage V. 29, und erklärt sich ersteres einfach aus der Absicht des Evangelisten, nicht das Verhör als solches zu berichten, sondern nur sofern und soweit es dem diente, was zu berichten er sich vorgesetzt hat. Die von Johannes selbst erforderte Beschuldigung der Juden würde dann Luk. 23, 2 referirt sein. Daß die Frage des Römers an Jesus aber nicht etwa gutgemeint und freundlich (Stier VI, 338), sondern spöttisch ist, erhellt schon aus dem vorangestellten σύ. Denn Jesus will ihm nicht zu der Vorstellung passen, welche der Römer sich von einem macht, der nach dem Königsthron Israels trachtet. Ist σύ geringschätzig, so ist das Andere höhnisch, daß er nicht sagt: du gibst dich aus od. ähnl., sondern geradezu: σὺ εἶ;

Auf diese Anklage darf Jesus nicht schweigen; denn wie er als Gottes Sohn vom jüdischen Rath verurtheilt worden war, so mußte er es auch von der heidnischen Obrigkeit werden; nicht aber auf Grund einer Anklage, welche der Verurtheilung einigen Schein des Rechts hätte geben können.

V. 34. Die Gegenfrage, mit welcher Jesus zunächst ant-

Digitized by Google

wortet, kann nun allerdings nicht wohl fragen wollen, ob Pilatus das in politischem oder theokratischem Sinne meine (so gewöhnl., auch God.). Denn hiefür wären die Worte zu unbestimmt. Aber auch von dem Rechte, die Urheber der Anklage zu wissen (Mey.), macht Jesus schwerlich Gebrauch, weil er es nicht nöthig hatte. De W. brauchte daher daraus nicht einen überflüssigen Beweis zu führen, daß Jesus nicht „Alles wußte“. Mit Recht bemerkt Lpe. (S. 548), Jesus wolle den Pilatus darauf aufmerksam machen, woher er diese Beschuldigung habe, daß er nämlich nicht von sich aus darauf gekommen sei, sondern daß er sie von den Juden habe, sie ihm also aus diesem Grunde von vornherein verdächtig sein sollte (Beng., Thol., Brckr.).

B. 35. Weil Pilatus den Stachel fühlt, antwortet er nicht ohne Gereiztheit: *μήτι ἐγὼ Ἰουδαῖός εἰμι;* Das will sagen: er habe bisher keine Veranlassung und Lust gehabt (man beachte das stolze *ἐγώ*), sich um ihn zu kümmern; also sei es kein Wunder, daß er nicht von sich aus darauf gekommen sei, ihn als Juden-König in's Verhör zu nehmen (so z. B. Mey., Lpe.), sondern nur von den Juden veranlaßt dieß thue. Ungegründet aber werde diese Anklage nicht sein; denn *τὸ ἔθνος τὸ σὸν καὶ οἱ ἀρχιερεῖς παρέδωκάν σε ἐμοί:* deine eigene Nation (Mey.) und ipsi antistites (Beng.) sind deine Ankläger — also muß doch wohl etwas daran sein. Dieß richtet sich gegen Jesu indirekte Erinnerung; nicht als hätte Pilatus viel darauf gegeben, daß ipsi antistites die Klage stellten, sondern nur jener Gegenfrage Jesu, welche ihn gereizt hatte, stellt er dieß Argument entgegen. Also werde Jesus etwas verbrochen haben: *τί ἐποίησας;*

Nun muß Jesus eine Erklärung geben B. 36. Dreimal spricht er *ἡ βασιλεία ἡ ἐμή* und dreimal verneint er das *ἐκ τοῦ κόσμου τούτου* (oder *ἐντεῦθεν*). Das sind also die zwei Punkte, welche er dem Pilatus bemerklich machen will: eine positive und eine negative Aussage. Er hat eine *βασιλεία*, er ist also ein *βασιλεύς*: das ist das erste. Aber seine *βασιλεία* ist ganz anderer Art als die übrigen. Ihr Ursprung

Digitized by Google

und demgemäß ihre Artung ist nicht ἐκ τοῦ κόσμου τούτου, sondern — denn dieser Gegensatz liegt mit Nothwendigkeit hierin — aus einer andern Welt, nicht von unten, sondern von oben her: das erfordert jener dem Evangelium, wie wir früher sahen, zu Grund liegende Gegensatz von κάτω = ὁ κόσμος οὗτος und ἄνω. Im Gegensatz zu den Weltreichen auf Erden schaute der Prophet das Reich Gottes und seine Zukunft im Himmel (Dan. 7, 14 ff.). Von dort aus sollte es sich verwirklichen, hier auf Erden, aber seinem himmlischen Ursprung gemäß, also nicht nach Art der andern Reiche. Für den Römer hieß dieß zunächst, daß sein Reich nicht politische Art habe, also mit dem römischen in keinerlei Kollision kommen könne. Deß zum Beweis erinnert Jesus den Pilatus an das jener andern Annahme ganz entgegengesetzte Verhalten seiner Diener. Mundus regna sua tuetur armorum pugna (Beng.); ganz anders bei Jesus. Seine Diener würden dann für ihn kämpfen, daß er nicht in die Gewalt seiner jüdischen Widersacher gegeben würde; denn id jam agebat Pilatus, Beng. vgl. 19, 16. An die Engel ist bei seinen Dienern wohl nicht zu denken (so ich früher mit Beng. qui non sunt de hoc mundo und Stier VI, 346, Lpe.: sancti angeli et discipuli eius). Denn dieß liegt zu ferne und wäre für Pilatus ganz unverständlich gewesen, paßte auch logisch nicht; denn die Diener müßten dem Reiche entsprechend sein: wäre dieses ἐκ τοῦ κόσμου, so müßten auch jene dieser Welt angehören. Aber wohl auch nicht „seine Jünger und Anhänger" hat er gemeint (so Mey., God.); denn Jesus nennt sie nie so (12, 26 διάκονος ist anders gemeint). Sondern wäre er König eines irdischen Reiches, so hätte er auch dem entsprechend Diener, die für ihn kämpfen würden (so de W., Lcke., Hgstb.). So hat jedenfalls auch Pilatus das Wort verstanden. Nun aber, da dieß nicht der Fall ist (νῦν δέ logisch, nicht zeitlich), ergibt sich daraus die nichtweltliche, sondern geistliche Natur seines Reiches.

V. 37. Aus Jesu Antwort zieht Pilatus die Folgerung in Frageform mit οὐκοῦν. Man pflegt gewöhnlich οὐκοῦν

igitur und *οὐκοῦν* non igitur oder fragend nonne igitur? zu unterscheiden (vgl. Win. §. 57 S. 454. Etwas anders Kühner §. 69, 51 S. 564 f.). Aber weder die affirmative Form als Schlußfolgerung (Hgstb., Stier VI, 349), noch die Frage mit nonne (so Mey.) paßt hier; denn nicht eine Folgerung zieht Pilatus, sondern verwundert ist er, also verwundert fragend, und nur dann kann seine Frage spöttisch sein (Mey.), was sie doch unzweifelhaft ist (geg. Hgstb.). Demnach: also wirklich? Nicht weil Jesus ihm imponirt hatte (Olsh., Stier a. a. O.), sondern weil es ihm lächerlich vorkommt, daß ein solcher Mensch wie Jesus von seiner *βασιλεία* redet, fragt er spöttisch. Deßwegen steht *σύ* mit Nachdruck am Schlusse. Ernstlich gemeint als richterliche Frage (z. B. Lpe.) ist es nicht; denn das hatte Pilatus aus dem Verhör bereits zur Genüge erkannt, daß er es mit einem politisch ungefährlichen Menschen zu thun habe. Der spöttischen Frage widerspricht (Stier) Jesu Ernst nicht, sondern ist ihr angemessen. Denn gerade dem Spott gegenüber bezeugt sich Jesus erst recht als König, und dem Spott gegenüber muß er dieses Bekenntniß zu einer Gewissensmahnung wenden. Die Bejahung, welche bereits in *σὺ λέγεις* liegt, wird durch das Folgende mit dem begründenden *ὅτι* verstärkt. Ob nach *βασιλεύς εἰμι* mit A u. a. *ἐγώ* zu lesen oder mit ℵ B E L wegzulassen sei, kann man aus inneren Gründen zweifeln. Die äußern Gründe entscheiden für Weglassung eines *ἐγώ* (geg. Mey.), dann wohl des ersten (mit Tischd. geg. Lachm.). Aller Ton ruht auf *βασιλεύς*: allerdings ein König. Dann erst tritt das selbstbewußte *ἐγώ* ein zur Einführung der weiteren Selbstaussage.

König zu sein, ist sein göttlicher Beruf: dieß sollte man erwarten. Aber Jesus erläutert sein Bekenntniß mit seinem Beruf, Zeugniß von der Wahrheit abzulegen. Denn auch das erste *εἰς τοῦτο*, welches dann mit Nachdruck wiederholt wird, geht nicht auf *βασ. εἰμι*, sondern auf das folgende *ἵνα* u. s. w. (geg. Beng.); denn dieß ist von der Parallelsetzung beider gefordert. Wenn Jesus neben *γεγέννημαι* noch *ἐλήλ.*

Digitized by Google

εἰς τ. κ. setzt, so ist das nicht bloßer Pleonasmus, also nicht beides identisch; aber darum darf man das zweite doch nicht von Jesu amtlichem Auftreten verstehen (so de W., Lcke., früher auch Mey., Beyschl. St. u. Kr. 1875, S. 446), was dem Sprachgebrauch des Evangelisten widerspräche (vgl. z. B. 16, 28, wovon auch Beyschl. zugesteht, daß es den Eintritt in das irdische Dasein überhaupt bezeichne). Nicht bloß geboren wie jeder andere (nach Keim I, 125 wird der Christus des 4. Evangel. „nicht geboren"), sondern auch in dieses Dasein aus einem andern Sein herein getreten ist er, um solchen Beruf zu vollbringen. Es ist demnach nicht eine „Tautologie" (geg. Beyschl. a. a. O.). Declaratur, non totum Jesu ortum contineri nativitate humana (*γεγένν.*), quum, veni in mundum, subjungitur, Beng. Damit ist gesagt, sowohl wie ihm auf Grund dessen solcher Beruf möglich sei, als auch was es mit demselben auf sich habe. Denn nun kann er die Wahrheit verkündigen, weil er von oben ist, sie also bei Gott schaute und hörte (Mey.); und haben die Menschen die Wahrheit in seiner Verkündigung, damit also das Ziel alles ihres Suchens und Fragens nach Wahrheit. Damit richtet sich Jesus an das Gewissen: im Hören oder Nichthören auf seine Stimme vollzieht sich die Probe des *εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας* oder des Gegentheils: **Jeder der aus der Wahrheit ist, hört auf meine Stimme.** Auf seine Stimme hören bezeichnet das innerliche Aufnehmen und Annehmen im Glauben oder im Gehorsam; vgl. 5, 24 (8, 43. 47) 10, 3. 8. 16. Dieß hat das *εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας* zur sittlichen Voraussetzung: esse ex veritate praecedit, audire sequitur, Beng., wenn auch nicht zeitlich, so doch kausal. Daraus folgt aber nicht, daß unter dieser Voraussetzung jene allgemeine religiös-sittliche Bestimmtheit bezeichnet sei, wie sie auch bei Heiden möglich sei (so ich früher; Beyschl. St. u. Kr. 1875 S. 444: „der ethisch-religiöse Wahrheitssinn, die göttliche Gesinnung wie jeder Mensch sie haben sollte und wie etliche, wenn auch nicht in völliger Weise, sie wirklich haben"). Denn das *εἶναι ἐκ τ. ἀλ.* hat die Wahrheit zur

Digitized by Google

Voraussetzung, von der man sich bestimmen lassen muß (*εἶναι ἐκ*). Man muß sie also kennen und ihre Wirkung an sich erfahren haben. „Die Wahrheit" aber ist nicht im allgemein menschlichen Gebiet, sondern nur in der Heilsoffenbarung, also in Christo, denn nur hier ist die Offenbarung der Wahrheit. Zwar ist das Wort zu einem Heiden gesprochen, aber von Jesus, der ihm gegenübersteht, wodurch jenem die Möglichkeit gegeben war sich von der Wahrheit innerlich bestimmen zu lassen. Das ist dann die innere sittliche Voraussetzung für die gläubige Annahme. Wo jene sittliche Voraussetzung geleistet wird (*πᾶς*), da kommt es auch zum Glauben. Wo es also zu diesem nicht kommt, da hat es an jenem gefehlt. Der Glaube hat stets sittliche Wurzel (vgl. meine Lehre vom freien Willen S. 420 f.).

Nach seinem Königthum war Jesus gefragt worden, mit seinem Zeugniß der Wahrheit antwortet er, die Bejahung erläuternd. Denn weder „lenkt Jesus die Rede" von seinem Königthum als einer „dem Pilatus schwer faßlichen Materie ab und einer andern Seite seines Wesens und Berufes zu, die dem Pilatus zugänglicher war" (Hgstb.); denn da stünde ja beides ganz zusammenhangslos neben einander, was augenscheinlich nicht der Fall ist; noch auch gibt Jesus eine Beschreibung seines Königthums, so daß er sein Reich als das der Wahrheit bezeichnete (so vielfach, z. B. Lcke.); sondern auf dem Wege der Wahrheitsverkündigung, durch das Mittel des Wortes gründet er sein Reich; der König kleidet sich jetzt noch in die Gestalt des Propheten. Dieß ist seine Gegenwart, sein Königthum ist seine Zukunft; die Einheit beider aber liegt in seiner Person; denn er selbst, der König, ist die Wahrheit, von welcher er prophetisches Zeugniß ablegt; denn in ihm ist das Verhältniß von Gott und Mensch zu seiner Wahrheit gekommen (vgl. Hofm. Schriftb. II, 1, 174. Mey., Stier VI, 356). Darin ist das Ziel der Wege Gottes und der Menschen gegeben.

V. 38. Aber Pilatus sah das Ziel der Wege, welche die suchende Welt gegangen, nicht in einer großen Bejahung,

Digitized by Google

sondern in einer großen Verneinung. Darum kommt es ihm lächerlich vor, daß man überhaupt von Wahrheit rede: **Was ist Wahrheit?** Denn daß Pilatus im Ernste frage (Chrys. u. a. KVV., auch z. Th. Lpe.), hat sowohl den bisherigen Gang der Besprechung als den Charakter des Pilatus, wie er aus dem 4. Evangel. sich ergibt (vgl. I. S. 108 f.), als auch den Umstand gegen sich, daß er sofort ihm den Rücken wendet und hinausgeht. Auch nicht der Philosoph, der trostlose Wahrheitsforscher (Olsh.), sondern der mit Allem fertige Weltmensch, der das Lachen des Nichtwissens als das bequeme Resultat aus der Geschichte des menschlichen Geistes gelernt hat, antwortet dem Schwärmer, der trotz dieser Geschichte noch an die Möglichkeit einer Wahrheitserkenntniß glaubt. Nicht „mit einer gewissen Wehmuth" (Hgstb.), sondern in verächtlicher Weise wirft er ihm jenes Wort hin und geht, ohne eine Antwort abzuwarten (*καὶ τοῦτο εἰπὼν ἐξῆλθεν*), hinaus zu den Juden, ihnen zu erklären, daß dieser Mensch ein unschuldiger Schwärmer sei, den er nach römischem Gesetze nicht zu verurtheilen wisse. Mit dieser Unschuldserklärung trifft Luk. 23, 4 zusammen. Die Sendung zu Herodes, welche Lukas daran anschließt und durch welche Pilatus sich aus den ihm verdrießlichen Handel zu ziehen suchte, übergeht Johannes, weil sie nur eine Episode war, welche für den eigentlichen Fortgang der Sache keine Bedeutung hatte und in der Stimmung des Pilatus keine Aenderung herbeiführte, so daß Johannes ohne Unterbrechung mit dem Anerbieten V. 39 fortfahren konnte. Auch hier legt er in die Form desselben den Hohn hinein, mit welchem er sich an den Juden zu rächen sucht: ***βούλεσθε οὖν ἀπολύσω ὑμῖν τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων***; geg. Hgstb., der es den Pilatus ernstlich im messianischen Sinn meinen und dadurch die Juden an ihr eigenes Interesse erinnern läßt, was mit der Denk- und Sinnesweise des Pilatus ganz im Widerspruch steht. Aber damit bindet er sich zugleich, indem er Jesus und Barrabas einander gegenüber stellt, also damit Jesus unter die Uebelthäter reiht. Wir sehen: er wagt nicht, den Juden ihre Forderung

Digitized by Google

gerabezu abzuschlagen; er hat wohl Grund, sich ihnen nachgiebig zu zeigen; aber in dieser Nachgiebigkeit macht er wiederholte Versuche, die Juden zu bestimmen, von ihrem Verlangen abzustehn. Das Anerbieten hier ist der erste, 19, 4 f. der zweite, 19, 12 der dritte Versuch. Dreimal weigern sich die Juden, von ihrer Forderung abzustehn, in steigernder Verwerfung, vgl. 18, 40 mit 19, 6 und 19, 15.

Die Entstehung der hier, sonst nirgends erwähnten jüdischen (συνήθ. ὑμῖν) Sitte ist unbekannt; aber nicht ohne Beziehung auf die Bedeutung des Passah als des Festes der Erlösung scheint sie entstanden zu sein. Auf die Zeit des Vorgangs kann aus ἐν τῷ πάσχα nichts geschlossen werden. Beng., Hgstb., Lange haben daraus den 15. Nisan bewiesen. Aber ebenso unberechtigt, wie wenn man daraus den 14. Nisan beweisen will. Wollt ihr, soll ich euch losgeben? mit dem deliberativen Konjunktiv. Aus dem Folgenden sehen wir, daß Pilatus den Barrabas zur Wahl vorlegte. Johannes setzt es als bekannt voraus. Vgl. Matth. 27, 17. Markus 15, 8 schreibt die Initiative dem Volke zu. Den Namen Barrabas hat jedenfalls Pilatus in die Verhandlung gebracht.

V. 40. Mit neu erhobenem Geschrei (πάλιν, also schon vorher, ohne daß es erwähnt war) begehrten sie statt Jesu den Räuber. Bei einem Aufruhr hatte Barrabas einen Mord begangen, wie Mk. 15, 7. Luk. 23, 19 berichtet wird, was sich mit λῃστής sehr wohl verträgt. Er scheint einer jener aus der pharisäischen Schule hervorgegangenen Zeloten gewesen zu sein, welche durch Gewaltthat, Meuchelmord und Aufruhr das Volk Gottes von den Römern befreien und die messianische Erlösung herbeiführen wollten; also einer von denen, welche die Befürchtung allerdings wahr machten, mit welcher die Synedristen ihr Verfahren gegen Jesus beschönigten 11, 48. Daß der Evangelist etwas Bedeutungsvolles im Namen gesehen habe: Sohn des Vaters d. h. τοῦ διαβόλου (8, 44 Theophyl.) ist eine um so willkürlichere Annahme als der Name nicht selten war, wenigstens im Talmud häufig vor-

Digitized by Google

kommt. Dagegen hat das kurze Wort des Kontrastes, mit welchem der Evangelist schließt, nach seiner Absicht, etwas Erschütterndes, vgl. I. S. 33. Diesen Kontrast hebt auch Petrus Akt. 3, 14 f. hervor. Sie hätten eher den Teufel selbst losgebeten (Luth. s. Glosse). Krafft (S. 144) verweist hinsichtlich der typischen Bedeutung dieses Vorgangs auf Levit. 16, bes. V. 5—10, wo vom Sündopfer am großen Versöhnungstage die Rede ist.

Der Anfang des 19. Kap. berichtet den zweiten, ebenso vergeblichen Versuch des Pilatus V. 1—6. Nach Luk. 23, 16 erbietet er sich gegen die Juden dazu, Jesum geißeln und dann los zu lassen; Matth. berichtet die Geißelung im Zusammenhang mit der Kreuzigung 27, 26. Mit Recht; denn dieser hatte sie nach römischem Recht vorauszugehn, gehörte also mit ihr zusammen (Val. Max. I, 1, 6. Dion. Hal. IX, 48), um alle möglichen Qualen auf den Missethäter zu häufen; vgl. Joseph. bell. jud. V, 11, 1 (verberati et ante mortem modis omnibus excruciati); auch II, 14, 9. Pilatus sucht aber durch diesen Theil der Strafe die Kreuzigung selbst zu erkaufen. Deßwegen läßt er Jesum geißeln, ehe er verurtheilt ist V. 1, ohne daß angenommen zu werden brauchte, daß Jesus nach erfolgter Verurtheilung abermals gegeißelt worden wäre (so z. B. Krafft). An Sklaven wurde die Strafe mit Geißeln (flagellis, dünne Ulmenruthen oder Stricke oder Riemen, oft mit Bleikugeln oder spitzigen Knochen), an Freien durch Stockschläge (virgis, fustibus), auf den gebeugten und angespannten Rücken vollzogen. Man zog dem Verurtheilten die Oberkleider aus und band ihn an einen Pfahl oder Säule, wie sie sich an jeder ordentlichen Gerichtsstätte befanden und auch in den Lagern vor dem Prätorium aufgestellt zu werden pflegten (Zöckler das Kreuz Christi 1875 S. 434. Keim III, 391). Der Evangelist eilt rasch darüber hinweg. Die Geißelung Jesu vor der Verurtheilung war wider das Recht, eine Halbheit des Pilatus, darum auch fruchtlos. Quesnel (b. Hgstb.): „Es ist eine schlechte Politik, wenn man es unternimmt die Welt zu gewinnen, indem man

ihr einen Theil desjenigen bewilligt was sie verlangt, und wenn man meint seiner Pflicht zu genügen, indem man ihr das Andere verweigert." Den Spott, welchen sich die Soldaten mit Jesu erlauben V. 2 f., läßt ihnen Pilatus zu, als ihr Recht, vielleicht zugleich auch um dadurch desto eher seine Absicht bei den Juden zu erreichen, sie zum Mitleid zu bewegen. Es ist der *βασ. τῶν Ἰουδ.*, welchen die Soldaten höhnen. Ein Kranz aus Dornen wurde ihm zum Hohn aufgesetzt, ohne daß sich die Soldaten darum kümmerten, ob die Dornen nicht auch in's Fleisch stachen. Nach Matth. *ἐξ ἀκανθῶν*, nicht von Akanthus, dem biegsamen scharfblätterigen Bärenklau, welches bei uns zur Verzierung in Gärten dient und den Schmuck der korinthischen Säulen ausmacht, sondern *ἄκανθα* spina — wobei dahingestellt bleiben muß, welche Dornenart es gewesen sei. Nach Hug nimmt man gewöhnlich Bocksdorn an, Lycium spinosum, bei Jerusalem häufig, dessen starkdornige Zweige sich wohl zur Form einer Krone winden lassen (Win. R. W. I, 275. Langen S. 285). Im Süden entwickeln sich die Dornen in der Regel viel stärker als bei uns. Der Mantel, welchen die Soldaten dem zur Geißelung entkleideten Jesu statt des jüdischen Oberkleides umthaten, war nach Matth. scharlach also hellroth, nach Joh. purpurn also mehr blauroth. Es war wohl ein rother Soldatenmantel (sagum), der den purpurnen Königsmantel vorstellen sollte, wie die Dornenkrone den Lorbeerkranz. Wie man einem Könige ehrfurchtsvoll naht und ihn mit *χαῖρε* begrüßt, so that es ihr Hohn dem Könige der Juden V. 3. *Καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτόν*, mit א B L, veranschaulicht noch mehr den Hohn der Ehrerbietung. Die Backenstreiche, wie 18, 22, nicht mit dem Rohr, fügen zum Hohn die beschimpfende Mißhandlung. Solches widerfuhr Jesu um seines Bekenntnisses willen 18, 37. Denn nicht bloß als König, sondern als König der Juden begrüßen sie ihn, zum Zeichen, daß dieser Hohn den Juden galt: non tam Christum derident, quam simul Judaeis insultant (Lpe. S. 564); sie waren froh, ihren Muth an einem Gliede dieser ebenso verach-

Digitized by Google

teten als gehaßten Nation fühlen zu können. Jesus erträgt es schweigend; denn bis zum letzten Augenblick bekennt sich seine Liebe zu seinem Volk, obgleich dessen Haß ihn verwarf.

V. 4. Wenn den Gegeißelten und zur Königs-Karikatur Verkleideten (Mey.) Pilatus nun zu den Juden herausführt, so sollen diese daraus erkennen, daß er an ihm nichts finden kann, worauf hin er ihn verurtheilen könnte; denn sonst würde er nicht so viele Umstände machen. Und wenn er ihn so herausführt, wie er ihn vor dem Volke darstellt, so will er durch diese klägliche Gestalt das Mitleiden der Juden erwecken. Wie sollte auch einer, der sich so hat aufputzen lassen, nicht ein unschädlicher Mensch sein? Nicht „tieffühlend" und „rührend besorgt für die Rettung eines Juden" (Keim III, 385) wird Pilatus hier dargestellt d. h. fingirt — vielmehr sind das alles nur selbstgemachte Fiktionen —; sondern der römische Beamte kann sich nur schwer entschließen einen Justizmord zu begehen.

V. 5. Das ἴδε (א B L ἰδού) ὁ ἄνθρωπος sollte seinen Kommentar in der Erscheinung Jesu selbst haben (Mey.). So viel diese einem bedeutet, so viel bedeutet ihm das ecce homo. Den Juden sollte sie die Bejammernswürdigkeit und Unschädlichkeit dieses Menschen bedeuten. Daß es als bloße Vorstellungsformel Jesu gemeint sei (Thol.), hat das Gewichtvolle der ganzen Erzählung entschieden wider sich (Mey). Vgl. Jes. 53, 3. Ps. 22, 7. Gerade diese tiefste Erniedrigung ist die Offenbarung seiner Hoheit und seine Schmach allen Gläubigen eine Quelle des Trostes und der Freude. Nichts hat der Christenheit sich tiefer in das Herz geprägt als dieß Haupt voll Blut und Wunden, voll Schmerz und voller Hohn, dieß Haupt zum Spott gebunden mit einer Dornenkron.

V. 6. Aber den Juden war er bereits eine verhaßte Erscheinung geworden: σταύρωσον, σταύρωσον schreien sie, sobald sie seiner ansichtig werden. Es wird nicht absichtslos sein, daß der Evangelist nicht die Ἰουδαῖοι, sondern die Hohenpriester und Diener nennt, ohne daß man anzunehmen hat, daß er von anwesendem Volk überhaupt nichts wisse (so Mey.).

Digitized by Google

Falls etwa bei den Uebrigen in Erinnerung an das Hosiana vor wenigen Tagen sich ein mitleidiges Gefühl regen sollte, suchen jene der Aeußerung desselben sofort zuvorzukommen. Die Obrigkeit Israels hat das Verhalten und das Geschick des Volkes bestimmt. Sie weisen den zweiten Versuch des Pilatus entschieden zurück; die Kreuzigung selbst, und zwar mit großer Heftigkeit, verlangend drängen sie den Pilatus von dem ersten Schritt zum zweiten; so daß er ärgerlich wird und **cum singulari sarcasmo** (vgl. 18, 31) ihnen erwidert: so sollen sie ihn selbst kreuzigen, wenn sie ihn ja gekreuzigt haben wollten (Lpe.); was natürlich nicht heißen kann, er wolle ihnen für diesen Fall ausnahmsweise eine Hinrichtung gestatten (geg. Stier VI, 372).

Nun folgt eine weitere Anklage der Juden und der dritte Versuch des Pilatus **V. 7—12**, woran sich dann der letzte Angriff der Juden und die Verurtheilung schließt. Zuerst hatten sie ihn nur als *κακοποιός* überhaupt vor Pilatus gebracht, dann zu speziellen Anklagen gezwungen ihn zuvörderst als politisch gefährlich bezeichnet; damit zurückgewiesen müssen sie nun mit ihrem eigentlichen Grunde herausrücken: er hat sich für einen Sohn Gottes erklärt; demnach müsse er ihrem Gesetz zufolge sterben (Levit. 24, 16) V. 7. Nur auf Grund dieses seines Bekenntnisses der Wahrheit sollte Jesus wie von Israel, so von den Römern verurtheilt werden. Daß die Juden damit etwas Anderes sagen als mit dem *βασιλεὺς τ. Ἰουδ.*, ist keine Frage (geg. Lcke.). Das erste, auch in der theokratischen Fassung, bezeichnet nur ein ungewöhnliches Berufsverhältniß in Bezug auf Gott, *υἱὸς θεοῦ* aber zunächst ein ungewöhnliches persönliches Verhältniß zu ihm. Wie früher 10, 33 sagen sie auch hier: *ἑαυτὸν ἐποίησεν*. Das Höchste der alttestamentlichen Weissagung geben sie damit preis vor dem Gericht des Heiden. Was ihnen nun hier an Recht abging, ersetzen sie durch Trotz; denn trotzig stellen sie ihr *ἡμεῖς* dem *ἐγώ* des Pilatus gerade da gegenüber (Mey.), wo sie ein Argument bringen, das für einen römischen Richter keine Geltung haben konnte (geg. Mey.). Aber **V. 8** mehr

Digitized by Google

noch als vorher (geg. **Beng.**: non **assensus est Judaeis** — **sed potius timuit** etc.), da ihn sein Gewissen mahnte, ward Pilatus jetzt ängstlich: *μᾶλλον ἐφοβήθη*. Er mochte an die Göttersöhne der griechischen Sage denken und sich Jesu Verhältniß zum Gotte Israels in ähnlicher Weise vorstellen. Von der Wahrheit des israelitischen Monotheismus ihn berührt zu denken (**Hgstb.**), steht im Widerspruch mit seiner ganzen Denk- und Sinnesweise. Vielmehr war es eine abergläubische Regung, für welche er gerade, weil ungläubig, zugänglich war. Das ist nicht unpsychologisch, sondern gerade psychologisch (geg. **Keim** III, 385). Diese Furcht erklärt sich um so mehr, wenn er kurz vorher jene Traumbotschaft von seiner Frau erhalten hatte, von welcher Matth. 27, 19 erzählt.

V. 9. Das Wort *υἱὸς θεοῦ* hat ihn so weit unruhig gemacht, daß er mit Jesu hinein geht, um ihn speziell darüber zu befragen. Daher die Frage nach Jesu Herkunft: *πόθεν εἶ σύ*; ob er nicht doch vielleicht eines Gottes Sohn sei? Pilatus hätte auf diese Möglichkeit nicht kommen können, hätte nicht Jesus bereits vorher einen ungewöhnlichen Eindruck auf ihn gemacht, gegen den sich zu wehren sein Spott nur den Versuch machte. Sowohl diese Frage als Jesu Schweigen sind überraschende Züge der Erzählung, die sich mit der Annahme einer Fiktion nur schwer vertragen. Man erklärt das Schweigen in der Regel damit, daß wenn es Jesus bejaht hätte, diese Antwort von Pilatus doch nur mißverstanden oder nicht verstanden worden wäre (**Mey.**), wenn aber verneint, er damit seiner Wahrhaftigkeit und Würde zu nahe getreten wäre (**de W.**, ähnl. **Bg. Cr.**, **Lcke.** u. A.). Aber sollte Jesus nicht in dieser wie in so mancher anderen schwierigen Lage ein änigmatisches Wort haben finden können, das nach beiden Seiten hin gesichert einen Stachel in Pilatus zurückgelassen haben würde? Oder sollen wir das Schweigen Jesu mit **Ebr.** Leidensgesch. S. 162 daraus erklären, daß Jesus dem Pilatus habe zu verstehen geben wollen, diese religiöse Frage gehöre nicht zur Kompetenz des weltlichen Richters; oder, weil doch jedes weitere Zeugniß überflüßig gewesen

Digitized by Google

wäre (Thol.) oder weil das Schweigen auch eine bejahende Antwort und bedeutsamer war als das Reden (Hgstb.)? Oder sollen wir vollends mit Stier (VI, 378) „vier Ursachen in einander" finden: Bejahung und Verweisung auf Voriges, gerechte Strafe und Schonung —? Man mag dieß und jenes im Schweigen finden, und vielleicht nicht mit Unrecht. Aber, wenn es sich um die nächste Absicht Jesus handelt, so müssen wir uns des Gesichtspunktes bewußt bleiben, von welchem aus der Evangelist diese Erzählung darstellt. Wie viel fehlte bei der Stimmung, in welcher Pilatus sich jetzt befand, so hätte nichts den furchtsam Gewordenen vermocht, über Jesus das Todesurtheil zu sprechen! Das sollte nicht sein. Es sollte des Pilatus Furcht dem Willen Gottes nicht störend in den Weg treten (Lpe S. 571 f.), und Jesus wollte weder Anlaß noch den Schein des Anlasses geben, daß ihn Pilatus etwa aus Furcht losließe. Darum also schweigt jetzt Jesus, damit geschehe was geschehen sollte.

V. 10. Pilatus fühlt sich dadurch beleidigt. *Ἐμοί* stellt er mit Nachdruck voran. Darin scheint zu liegen: wenn du Andern nicht geantwortet hast (vgl. Matth. 27, 12 Juden. Luk. 23, 9 Herodes), so mochtest du das ohne Gefährde thun — aber mir? Was dieses *ἐμοί* bedeute, bezeugt das Folgende. *Ἐξουσίαν ἔχω*, wiederholt Pilatus mit starker Betonung. Es scheint mir psychologisch richtig und fein zu sein, daß das Wort *ἀπολῦσαί σε* dem schreckenden *σταυρῶσαί σε* vorangeht (so ℵ A B u. s. w. Lchm., Tischb., Lcke u. A. gegen Mey., Stier. Die Aussicht auf Befreiung wirkt stärker als der Schrecken, und erst jene gibt diesem seine vollste Kraft. Es handelt sich nicht mehr um Gerechtigkeit: die Willkür des Mächtigen ist das Entscheidende. So geht die abergläubische Furcht in übermüthigen Stolz über (Lpe), ohne daß dieser sich jener doch ganz zu entledigen vermag.

V. 11. Diesen Stolz demüthigt Jesus durch seine Erinnerung, daß Pilatus mit seiner Macht einer höheren, der göttlichen Autorität untergeben sei und mit seinem Thun nur diesem höheren Willen diene — das letzte Wort, welches Jesus

Digitized by Google

zu Pilatus spricht. Du hättest keine Gewalt wider mich, wenn es dir nicht von oben gegeben gewesen wäre. Denn εἶχες (B) wird dem unmöglichen (trotz Buttm. St. u. Kr. 1858 S. 494) ἔχεις (א A D L) vorzuziehen sein, und jenes ist trotz des fehlenden ἄν nicht als historische Aussage sondern wie der Indik. des Imperf. so oft als stärkste Bekräftigung gemeint. Daß Jesus in des Pilatus Hand gegeben ist, das ist dem Pilatus gegeben von oben, von Gott. Es heißt nicht bloß δεδομένη sondern δεδομένον (geg. Stier VI, 385 der das Neutrum für bedeutungslos erklärt): es wird nicht bloß die obrigkeitliche Gewalt überhaupt als eine von Gott verliehene bezeichnet (wie Röm. 13, 1), sondern daß er als Träger derselben nun Macht über Jesus hat, das ist ihm von Gott gegeben, weil von Gott so gefügt. Allerdings hat Pilatus jene Gewalt als römischer Machtträger (Mey. geg. mich); aber der Gedanke geht doch nicht in dem Gegensatz des römischen und des jüdischen auf (geg. Mey.); sondern fordert, wie διὰ τοῦτο zeigt, den Gegensatz des Gegeben- und des Nichtgegeben- also des Genommenseins. Darum, weil es ihm nicht gegeben ist, hat der, welcher mich dir übergeben hat (παραδούς mit א B, geg. παραδιδούς A D L Mey.), größere Sünde, nämlich: als du. Denn auch Pilatus thut Sünde, weil er wider das Recht und sein Gewissen handelt; aber er übt doch die ihm zustehende Gewalt und Gott hat es so gefügt, daß er sie gegen Jesus zu üben hatte (nur hätte er sie eben anders üben sollen). Der Andere aber, worunter nicht kollektiv die Juden (so die meisten, z. B. auch God.), auch natürlich nicht Judas (so Daub), sondern Kaiphas, als der moralische Urheber des Todesbeschlusses über Jesus (11, 49 f.) zu verstehen ist (so auch Beng., Stier VI. 391, Mey., Hgstb.), thut größere Sünde, nicht als sie ohne dieß wäre (Baur S. 283), sondern: als Pilatus; aber nicht weil er bessere Erkenntniß hat als dieser (Beng.: quia me plane non nosti, Stier VI, 390); sondern weil er sich die Gewalt über Jesus genommen hat; denn an sich hatte er nicht Macht über ihn. Denn Jesus ist zwar als Mensch der welt-

Digitized by Google

lichen Obrigkeit, aber als Messias nicht dem Hohenpriester untergeben (Mey.).

Durch das Schweigen Jesu hatte sich Pilatus beleidigt gefühlt; die Worte Jesu machen ihn wieder ängstlich. Denn zwar hatte Jesus nicht auf *πόθεν εἶ σύ;* mit *ἄνωθεν* geantwortet; aber Pilatus hatte dieß Wort doch in einem Zusammenhange gehört, der ihn leicht ahnen lassen konnte, daß dieß Wort auch für jene Frage gelte. Um so mehr Anlaß hat er also, auf Jesu Freilassung bedacht zu sein.

V. 12. Demnach wird *ἐκ τούτου* nicht als Zeit- sondern als Grundangabe zu fassen sein, zumal ja Pilatus diesen Versuch schon vorher gemacht hatte (Mey., Stier geg. de W., Lcke und Hgstb.) In Folge dessen also suchte Pilatus d. h. war er ernstlich bemüht, Jesum loszulassen. Nicht „ihn freizusprechen, suchte er nach einem Grunde" (so Bg. Cr.), sondern die Juden zu bestimmen, von ihrer Forderung abzustehen, war er bemüht. Der Ev. ist allerdings bedacht, das Widerstreben des Pilatus, somit also auch die hartnäckige Feindschaft, in Folge dessen die Schuld der Juden hervorzuheben. Aber daß er darum nöthig gehabt haben sollte, die Geschichte zu Gunsten des Pilatus und zu Ungunsten der Juden zu ändern (Baur S. 214 f.), ist eine Anschuldigung, gegen welche wir den Bericht des Ev. nicht nöthig haben werden zu vertheidigen.

Dem letzten, stärksten Angriff der Juden vermag Pilatus nicht zu widerstehen V. 12. Die Ungnade und den Zorn seines Kaiser fürchtete er mehr als den Zorn der unbekannten Götter (Lichtenst. S. 441). Pilatus hatte sich freilich bereits früher überzeugt, daß Jesu Königthum politisch ungefährlich sei; aber wir wissen aus der Geschichte, wie sehr er Grund hatte, jede Anklage zu fürchten. Denn auch bei einer unberechtigten konnte manches zur Sprache kommen, was ihm Gefahr bringen mußte. Dazu kam des Tiberius argwöhnischer Charakter, (Suet. Tib. 58: qui atrocissime exercebat leges majestatis. Tac. Ann. 3, 38: majestatis crimen omnium accusationum complementum erat), welcher eine Anklage

Digitized by Google

um jeden Preis zu vermeiden wünschen lassen mußte. Es mit dem Kaiser wohl meinen kann nicht (*οὐκ εἶ φίλος τ. Κ.*, nicht die sonstige Titularbezeichnung), wer einen unterstützt, der, indem er sich als König, ausgibt, damit in Widerspruch mit dem Kaiser tritt. Nur dieß (Mey.), nicht thätliche Widersetzung (de W., Bg. Cr.) will *ἀντιλέγει*. Absichtlich sagen die Juden nicht, daß Jesus sich König genannt habe, sondern *ἑαυτὸν ποιῶν*, wie oben V. 7 *υἱὸν θεοῦ ἑαυτὸν ἐποίησεν* — beidemal lügend, sowohl direkt durch dieses Wort, als indirekt durch das damit Angedeutete. Denn es macht sich einer nur zu dem, was er an sich nicht ist.

V. 13. Dieses Wort überwindet den Widerstand des Pilatus. *Τῶν λόγων τούτων* ist mit א A B L zu lesen gegen die Lesart der Rec.: *τοῦτον τὸν λόγον*. Denn es sind zwei Worte, nicht durch ein *γάρ* zu einem verbunden, welche dem Pilatus wohl von Verschiedenen zu gleicher Zeit entgegen gerufen worden waren. Mit vollem Gewicht hatte ihn jedes getroffen. Darum der Plural. *Τούτων* aber ist mit Nachdruck nachgesetzt: es sind die entscheidenden Worte gewesen. So schickt er sich denn nun auch an, in feierlicher Weise den Richterspruch auszusprechen. Der Ev. hebt durch die Art seiner Erzählung hervor, daß dieß mit aller Förmlichkeit geschehen sei — trotz der wiederholten Unschuldserklärungen aus demselben Munde, der jetzt das Urtheil spricht. Zu diesem Behufe besteigt Pilatus den Richterstuhl vor dem Prätorium. So berichtet z. B. Joseph. bell. jud. II, 14, 8, wie Florus den Richterstuhl vor dem königlichen Palast in Jerusalem aufstellen ließ, um von demselben aus Gericht zu halten. Daß dieser auch sonst im Freien stand, zeigt auch bell. jud. II, 9, 3. u. 4. Wenn der Prokurator von Jerusalem wegzog, wurde das *βῆμα* weggenommen. Pilatus hatte ihn auf eine Erhöhung stellen lassen. Der Ort führte einen besonderen Namen, einen griechischen, „Steinpflaster" von seinem Mosaikboden (das Wort auch bei Joseph. b. j. VI, 1, 8. 3, 2.), und einen hebräischen d. h. aramäischen: „Erhöhung" (von גַּב Rücken גַּבְּתָא, nicht von גִּבְעָה Hügel, geg. Hgstb., was bei Joseph. *Γαβαθᾶ* mit einfachen *β* heißt), von seiner natürlichen Beschaffenheit (vgl.

Digitized by Google

Wiesel. S. 407 f. Beitr. S. 249. Winer, R. W. u. d. A. Lithostroton).

V. 14. Die weltgeschichtliche Bedeutung der Thatsache veranlaßt den Evangelisten die äußeren Umstände alle genau anzugeben. So denn auch Tag und Stunde. Aber über beides ist Unsicherheit und Streit. Es war aber Paraskeue des Passah. Dieß verstehen die Einen von dem Vorbereitungstag auf das Passah, also vom 14. Nisan (de W., Lcke, Mey., Bleek, God., Keim u. A.), die Andern als den Freitag in der Passahzeit (Thol., Olsh., Bg. Cr., Hengstb., Wiesel. S. 336 f. Beitr. 252 ff., Wichelh. S. 209. Hofm. Weiss. II. S. 202. Kirchner a. a. O S. 47 ff. Winer §. 302 S. 170 „nicht Vorbereitungstag auf das Passah, sondern ganz einfach der Ruhetag des P., der zum P. gehörige Ruhetag"). Daß die zweite Erklärung möglich ist, leugnet Mey. mit Ungrund. Denn daß der Ev. παρασκευή absolut und nicht bloß relativ gebraucht, zeigt V. 31 unwidersprechlich. So kann also τοῦ πάσχα die entferntere Beziehung sein. Ist doch παρασκ. geläufige Bezeichnung für προσάββατον gewesen, vgl. Mk. 15, 42, also nicht „erst in der späteren kirchlichen Sprache" (Mey.). Uebersetzung aber von עֶרֶב הַפֶּסַח, wie die Vertreter der ersten Ansicht meinen, ist π. τ. π. nicht. Der Sabbath hatte einen Rüsttag, an welchem man für den Sabb. die Speise bereiten mußte; der erste Passahfesttag hatte keinen solchen. Daß die zweite Erklärung die richtige sei, wird ferner sowohl durch V. 31 wahrscheinlich gemacht, als auch durch die bisherige Chronologie des Ev., wie wir sie glaubten verstehen zu müssen, gefordert. Es kommt dem Ev. auch auf den Wochentag an; deswegen verbindet er ihn mit der Angabe des Festes.

Schwieriger ist die Angabe der Stunde, nicht bloß weil sie mit Mark. 15, 25, wonach Jesus um 9 Uhr gekreuzigt wurde, nicht zu harmoniren scheint, sondern vielmehr weil sie sich mit dem eigenen Bericht des Joh. nicht vertragen will. Denn versteht man, wie am nächsten liegt, darunter die Mittagszeit, so ist nicht abzusehn, wie es bereits Mittag sollte geworden sein können, da doch Jesus in aller Frühe zu Pilatus gebracht worden war. So lange konnten die Verhandlungen,

Digitized by Google

zumal bei der bekannten Kürze des römischen Gerichtsverfahrens, nicht gedauert haben (geg. Mey.); auch würde die Zeit, während welcher Jesus am Kreuze hing, zu sehr verkürzt; abgesehen davon, daß sich diese Angabe mit der synopt. von der Finsterniß und mit der Annahme des ersten Festtags nicht vertrüge. So kann es also auch nicht eine Berichtigung der Synoptiker sein (geg. Beyschl. St. u. Kr. 1874 S. 714). Versteht man aber Morgens 6 Uhr, so bleibt zu wenig Zeit für die Verhandlungen übrig, zumal wenn wir aus den andern Evangelien die Sendung zu Herodes ergänzen. Zudem ist diese Erklärung an sich nicht wohl möglich. Denn abgesehen von der dem Joh., wie wir sahen, sonst fremden römischen Stundenzählung (geg. Thol., Olsh., Mai., Ebr., Kirchner, jetzt auch Wiesel. Beitr., S. 252 ff.) ist der frühere Versuch Wieselers (Syn. S. 414), die Zeit der Nachtgleiche, als zu welcher die künstliche und die gewöhnliche Stunde dasselbe Maß hätten, zu nehmen, um für diese Zeit römische Stundenzählung zu rechtfertigen, künstlich und unbewiesen; während sein anderer Versuch, durch Hülfe von Exod. 12, 29 die Zeitangabe zu erklären, eine nähere Bestimmung im Texte erforderte. Denn wenn auch der Festtag des 15. Nisan zum Unterschied vom Passahmahl des vorhergehenden Abends gerade um Mitternacht anfing (a. a. O.), so müßte doch an unserer Stelle durch einen Zusatz, etwa τῆς ἑορτῆς, bemerkt sein, daß die Stundenbezeichnung so gemeint sei. Im Anschluß an jene Berechnung sucht Hofm. Schriftb. II, 2, 204 f. u. auch Lichtst. S. 369, so zu helfen, daß er τοῦ πάσχα nicht zum Vorhergehenden sondern zum Folgenden zieht: es war Rüsttag d. h. Freitag; vom Passahfest war es etwa die 6. Stunde, so daß „mit dem letzteren Satz gesagt sein will, der Urtheilsspruch des Pilatus sei eben so viel Stunden nach Beginn der Passahfestzeit, deren Anfang die Mitternachtstunde nach dem Passahmahl war, von den Juden erzwungen worden, so viel Tage vor Beginn derselben Jesu Salbung durch die bethanische Maria geschehen war." Allerdings war ein richterliches Urtheil erst nach Sonnenaufgang gültig (vgl. Wiesel. Beitr. S. 255). Aber sowohl dieß wie

Digitized by Google

die Beziehung auf Joh. 12, 1 liegt hier doch zu ferne. Jene Abtheilung aber ist gewaltsam und entspricht nicht der johann. Schreibweise. Luk. 23, 54 was Lichtst. anführt ist anders. Wenn Andere (z. B. Krafft S. 147, God., Hgstb.) die Stundenangaben bei Mark. und Joh. als Bezeichnungen des zweiten Tagesviertels nehmen, welches Mark. nach seinem Anfangspunkt, und Joh. nach seinem Endpunkt bezeichne, so hat das Mehreres gegen sich. Denn es wäre doch auffallend, wenn Anfang und Ende desselben auf die beiden Evangelisten gerade verkehrt vertheilt wären; will es aber die Zeit genau bezeichnen, so paßt für die Endzeit des dreistündigen Tagesviertels nicht wohl die Bezeichnung durch seinen Anfangspunkt bei Markus, und fehlt obendrein die nöthige Zeit für die Vorbereitungen und den Gang zum Kreuze, wenn Jesus gegen 12 Uhr verurtheilt wurde und doch schon längere Zeit am Kreuz hing, als, etwas nach 12 Uhr, die Finsterniß eintrat. Hengstb. kombinirt beide Angaben so, daß er die Mitte derselben berechnet, also auf 10½ Uhr kommt. Es bedarf keines Wortes, daß dieß ganz willkürlich ist. Auf diese Schwierigkeiten berufen sich diejenigen, welche, wie Baur und die sich ihm anschließen, in der Zeitangabe eine durch die beherrschende Passahidee bestimmte freie Bildung des Evangelisten sehen um die Zeit des Todes Jesu mit derjenigen zusammenzubringen, in welcher die Passahlämmer im Tempel geschlachtet wurden. Vgl. bes. Keim III, 396 Anm. und 434. Aber sollten die griechischen Leser das Pseudojohannes im 2. Jahrh. dieß ohne alle Andeutung gewußt haben; „denn die waren doch keine hebräischen Archäologen" (Beyschl. St. u. Kr. 1874 S. 713 f.)? Und die chronologischen Bedenken gegen eine so späte Ansetzung, wie sie oben betont wurden, bleiben ungehoben. Denn sachlich denkbar müßte doch auch die Dichtung sein. So kann man sich denn der Vermuthung nicht erwehren, daß hier frühzeitig ein Schreibfehler stattgefunden haben möge. Zwar wird auf die Berufung des Chronic. alex. auf ἀκριβῆ ἀντίγραφα, ja auf das ἰδιόχειρον des Joh. zu Ephesus zu Gunsten der Lesart τρίτη nichts zu geben sein. Und die entsprechende Lesart in D L ℵ° u. A. (vgl. Tischd. ed. VIII Anm. zu der

Digitized by Google

St.) ist wohl nur nachträgliche Korrektur. Aber nicht etwa bloß für die Harmonistik, welcher Morgens 6 Uhr gerade so lieb sein könnte, sondern nach dem ganzen Geschichtszusammenhang des Joh. selbst ist allerdings *τρίτη* die Lesart, welche man erwarten sollte. Ist aber wegen des Uebergewichts der Handschr. nur *ἕκτη* zu lesen, und nur die Wahl zwischen 6 und 12 Uhr, so wär ersteres allerdings vorzuziehn. Wir müßten uns dann aber freilich bescheiden, diese Deutung nicht genügend erklären zu können, dürften es auch mit der Stunde selbst nicht allzu genau nehmen (vgl. *ὡς*). Vor 9 Uhr mußte diese Sache jedenfalls erledigt sein; denn da war das Morgenopfer, an welches sich die Darbringung der Chagiga (von חַג Fest), der freiwilligen Opfer nach Deut. 16, 2, anschloß.

Also nach 6 Uhr oder gegen 9 Uhr, gegen die Zeit des Morgenopfers war es, daß der Heide Jesum, den er als unschuldig erkannt und erklärt hatte, zum Tode verurtheilte und Israel ihn, seinen König, und mit ihm seine messianische Hoffnung verwarf, ohne etwas Anderes gegen ihn haben aufbringen zu können, als daß er sich für Gottes Sohn erklärt hatte. Wir sahen, daß Pilatus sich auf den Richterstuhl setzte, um das entscheidende Wort zu sprechen. Also werden Baur S. 214, de W., Lcke, auch Stier VI. S. 395 u. A. irren, wenn sie in *ἴδε ὁ βασ. ὑμ.* V. 14 noch einen Versuch oder „Absicht loszulassen“ oder wenigstens noch eine „unschlüssige Unruhe“ sehen. Es ist nur ein Wort des Spottes. Pilatus hatte den Juden nachgeben müssen. So entschädigt er sich nun durch diesen Hohn dafür, da ihm keine andere Waffe blieb.

V. 15. Der Hohn macht die Juden nur noch erbitterter: Weg, weg! kreuzige ihn! Pilatus spielt eine klägliche Rolle, indem er seinen elenden Witz wiederholt: Euren König soll ich kreuzigen? Jene wußten, wie es Jesus gemeint hatte, wenn er sich König nannte. Von da aus ist zu beurtheilen, was es auf sich hat, wenn sie riefen, *οὐκ ἔχομεν βασιλέα εἰ μὴ Καίσαρα.* **Jesum negant usque eo ut omnino Christum negent**, Beng.

V. 16. Da nun übergab er ihn ihnen, daß er

Digitized by Google

gekreuzigt würde. Das nachdrücklich an die Spitze gestellte τότε οὖν will nicht angeben, daß nunmehr der Entschluß des Pilatus zur schließlichen Reife gekommen sei (so selbst Mey.), sondern die tragische Bedeutsamkeit des Moments hervorheben. Nicht eher als bis sie dieses für die Geschichte Israels so entscheidende Wort gesprochen, übergab Pilatus Jesum den Juden. Dazu hatte die höhnende Rede des Pilatus dienen müssen, daß sie dieß Wort aussprachen, ehe ihnen Jesus übergeben ward, mit ihm zu thun oder thun zu lassen nach ihrem Willen. Daß Pilatus das Urtheil ausgesprochen, ist zwar nicht erwähnt, versteht sich aber von selbst. Darauf erst konnte das παρέδωκεν folgen: nicht „nachgeben" (Bg. Er.), sondern „übergeben". Aber es ist allerdings bedeutsam, daß αὐτοῖς, den jüdischen Oberen, dazu gesetzt wird. Denn obwohl die Hinrichtung selbst durch die röm. Soldaten (V. 23) vollzogen wurde, so waren die Juden doch die Anleitenden und Aktiven. Es ist dieselbe, also nicht blos johanneische (Keim III, 390: Luk. u. Joh.), Darstellung der Sache wie auch Ap. Gesch. 2, 23, wo Petrus zu Juden sagt: διὰ χειρὸς ἀνόμων προσπήξαντες ἀνείλατε und 3, 15 ἀπεκτείνατε: die Heiden sind das Organ, durch welches die Juden ihren Willen vollbringen. So mußte jener Konflikt zwischen Jesus und den Juden endigen, welchen der Evangelist von seinen Anfängen an bis zu dieser Spitze durchgeführt hat. Lautet doch auch Jesu Voraussa[illegible] dahin, daß ihn die Juden an das Kreuz erhöhen würden z. B. 8, 28. Zugleich ist dieß αὐτοῖς für Pilatus charakteristisch. Weiter als bis zum Urtheilsspruch geht er nicht. Das Uebrige schiebt er den Juden zu, als wäre er dadurch von der Schuld frei. Wir begegnen hier demselben heuchlerischen Selbstbetrug, welcher sich in dem von den Synoptikern berichteten Händewaschen ausspricht. Indem nun der Heide Pilatus Jesum den Juden übergibt, ist mit der Vollendung des Unglaubens Israels auch die Hingabe Jesu an seine Feinde vollendet.

19, 16—42. Jesu freie Selbsthingabe an den Tod und seine göttliche Erweisung im Tode. In

Digitized by Google

drei gleiche Theile zerfällt dieser Abschnitt. V. 16—22 zeigt Jesu Erhöhung an das Kreuz, V. 23—30 seinen freien Ausgang aus dem Leben, V. 31—37 Jesum im Tode. An den letzten schließt sich die Erzählung von seinem Begräbniß an V. 38—42, welche zugleich der Ueberleitung auf das Folgende dient.

V. 16—22. Jesu Erhöhung an das Kreuz. Nur das Nöthigste berichtet hier, wie weiterhin, der Evangelist in Kürze; soviel er brauchte, um die Momente heraustreten zu lassen, an deren Hervorhebung ihm gelegen war. Deßhalb übergeht er auch die Szene mit Simon von Kyrene, da sie ihm ganz außerhalb seiner Absicht lag. Das Schweigen daraus zu erklären — wie Keim III, 401, hierin, wie er „besonders anmerkt" selbständig mit Strauß zusammentreffend — daß der Evangelist dadurch „den großen gnostischen Irrthum" (der Basilidianer, Iren. I, 24, 4) habe zurückweisen wollen, als habe ein andrer statt Jesu gelitten, ist geradezu lächerlich. Der Kürze des Berichts wird es entsprechen, **V. 16** die kürzere Lesart von B L vorzuziehn und *ἀπήγαγον* wegzulassen (geg. Mey., welcher meint, es sei durch Versehen weggeblieben). Die Verschiedenheit der Lesarten und Zusätze zu *παρέλαβον οὖν τὸν Ἰησοῦν* (so mit B L — wogegen z. B. ℵ *οἱ δὲ λαβόντες τὸν Ἰ. ἀπήγαγον*) zeigt, daß man den Text, als zu kurz, glaubte erweitern zu sollen. Die *ἀρχιερεῖς* sind es, von welchen *παρέλαβον* gesagt wird; denn sie sind das handelnde Subjekt.

V. 17 wird *βαστάζων αὐτῷ* (B, oder *ἑαυτῷ* ℵ) *τὸν σταυρόν* zu lesen sein: „er trug sich das Kreuz", statt *β. τ. στ. αὐτοῦ* oder *ἑαυτοῦ* (A). Denn der Evangelist will die willige Hingabe Jesu hervorheben. Er beabsichtigt einen Kontrast zur bisherigen Erscheinung Jesu, z. B. noch 18, 6. Der Zug zur Kreuzigung pflegte durch die belebtesten Straßen und Plätze zu gehen. Der Verurtheilte scheint gewöhnlich gefesselt geführt worden zu sein, wobei seine Schuld durch einen vorangehenden Herold ausgerufen oder auf einer Tafel vorangetragen, oder dieser *τίτλος* dem Verurtheilten um den Hals

Digitized by Google

gehängt wurde (vgl. Winer B. W. I, 678. Zöckler das Kreuz Chr. S. 434). Der Verurtheilte hatte das Kreuz selbst zu tragen, nicht bloß das **patibulum** oder Querholz (gegen Keim III, 397 f. und noch 3. Bearb. S. 336 im Anschluß an Cobet **Mnemosyne** VIII p. 276; vgl. Zöckler S. 103 u. Zestermann die bildl. Darst. des Kreuzes und der Kreuzigung Chr. 2 Programme. Lpz. 1867. 68), sondern das ganze aus Pfahl und Querholz zusammengesetzte Kreuz. Der Weg ging zur Stadt hinaus: *ἐξῆλθεν* (vgl. Hebr. 13, 12 f.). Dieser Gang ist das Gegenbild von 12, 12 ff. Hinsichtlich der Lage von Golgotha und vom hl. Grabe entscheiden sich Robins., Wilson, Tobler, Van der Velde, Ew., Renan, Furrer, Keim III, 407 f. u. A. gegen die traditionelle Angabe, während für dieselbe sich Williams, Schultz, Krafft, Tischd. u. A. erklären, Raumer, Wolf, Ritter u. A. die Frage unentschieden lassen. Vgl. Arnold in Herz. R.E. V, 296 ff. „das heil. Grab". *Κρανίου τόπος* oder *Γολγοθᾶ* (גלגתא statt גלגלתא, hebr. גֻּלְגֹּלֶת Schädel) hieß der Ort, wie jetzt als ausgemacht gelten darf (vgl. Keim III, 405 f. u. Arnold a. a. O.), nicht als Hinrichtungsplatz, weil dann nicht der Sing. *κρανίου* stünde und weil die Juden keine Schädel liegen gelassen haben, zumal so nahe an der Stadt und an einem vielbesuchten Ort (vgl. V. 20), sondern von seiner Gestalt (vgl. Luk. 23, 33 *κρανίον*). Auf einer Anhöhe also ward das Kreuz aufgerichtet, weil Jesus öffentlich zur Schau ausgestellt werden sollte (vgl. 3, 14). **Ex omnibus in crucis circuitu partibus universus orbis filium Dei suspensum spectare potuit:** Beng. **Harm.** zu Mtth. 27, 33. Die Römer liebten es die Hinrichtungen und speziell die Kreuzigungen an den besuchtesten Orten vorzunehmen. So wählte man auch hier eine Erhöhung an der Landstraße (Matth. 27, 39 *οἱ παραπορευόμενοι*). Auf Höhen sind die meisten wichtigen Thatsachen der heil. Geschichte geschehen.

V. 18. Hier nun erlitt Jesus die ebenso entehrende Strafe als **crudelissimum teterrimumque supplicium (Cic. Verr. 5, 64)** der Kreuzigung. Nur Sklaven und schwere Verbrecher, nie

Digitized by Google

cives romani, wurden so hingerichtet. Zur Geschichte und zum Vorgang der Kreuzigungsstrafe vgl. Keim III, 410 ff. Langen S. 302 ff. Zöckler a. a. O. S. 56 ff. 103 f. 433 f. An das nicht sehr hohe, — ob in Form eines T oder † d. h. nach Just. Lipsius' Terminologie als crux commissa oder als crux immissa gestaltete Kreuz, ist zweifelhaft, vgl. Zöckler S. 426 ff., welcher sich für das zweite entscheidet — wurden, nachdem man ihnen, zur Milderung, wohl nur nach jüdischer, nicht nach römischer Sitte, einen berauschenden Trank gegeben, die Verurtheilten ihrer Kleider beraubt, hinaufgehoben (in crucem tollere), auf das Sitzholz (sedile) gesetzt und mit starken Balkennägeln angenagelt — auch die Füße (geg. Paulus, Winer u. s. w. vgl. Luk. 24, 39. Justin. dial. c. Tryph. 97. Tert. adv. Marc. III, 19 foderunt inquit manus meas et pedes, quae propria atrocitas crucis u. s. w.) und zwar wahrscheinlich jeder einzeln (so z. B. Mey. zu Matth. 27, 35. Langen S. 317 f. Plaut. II, 1, 12 bis pedes, anders Zöckler S. 440). Ueber 12 Stunden lebten die Gekreuzigten gewöhnlich, zuweilen bis auf den dritten Tag unter schrecklichen Schmerzen, welche durch die unnatürliche stets gleiche Lage des Körpers, durch die Entzündung der Wunden, und durch den Andrang des Blutes gegen den Kopf und gegen die inneren Theile verursacht waren (vgl. hierüber Winer R.W. I, 679).

Absichtlich hatte man Jesu die mittlere Stelle zwischen den beiden Andern gegeben (ἐντεῦθεν καὶ ἐντεῦθεν in N. T. nur noch viell. Apok. 22, 2), nicht bloß um ihn in eine Klasse mit jenen, welche wahrscheinlich aufrührerische Zeloten waren, zu stellen, sondern um ihn durch den Ehrenplatz noch mehr zu beschimpfen (Lpe. III. S. 596). Oder war es eine römische Verhöhnung der Juden nach 1 Kön. 22, 19 (Bg. Cr., Brckr.)? Ersteres ist wahrscheinlicher, weil V. 18 noch in Zusammenhang mit dem steht, was die Juden thaten (Mey.); wozu dann V. 19 δὲ καὶ den Gegensatz bildet. Auf Verhöhnung Jesu hatten es die Juden abgesehen; aber auf Verhöhnung der Juden Pilatus, so zwar, daß dessen Hohn dazu

Digitized by Google

dienen mußte, Jesum am Kreuz vor aller Welt als den zu bezeugen, der er war. Es war Sitte, daß eine Aufschrift an das Kreuz befestigt wurde; wohl die Tafel, welche die Verurtheilten vorne anhängen hatten, wenn sie durch die Straßen zum Tode geführt wurden. Hier geschah dieß wohl erst nachher. Pilatus schrieb, wie scheint, jene Aufschrift erst, während die Kreuzigung bereits geschah (Mey.). Denn ἔγραψεν ist nicht nachholend: er hatte geschrieben (de W., Keim III, 419 f.). Sonst würden die Juden auch jenen Hohn mit der Kreuzesstellung wohl unterlassen haben, welcher nun doch bloß sich gegen sie wandte, Jesu aber jetzt dienen mußte wie die Ueberschrift. Dem Pilatus ist dieser Einfall erst nach der Hand gekommen, den Juden zum Hohn Jesum geradezu als Judenkönig zu bezeichnen. Und dabei bleibt er auch, als die Juden dagegen protestirten V. 21 f. Aber wie der Hohepriester Jesum als das Sühnopfer für das Volk bezeichnen mußte, so der römische Gewalthaber als den verheißenen König Israels (Lpe.: singulari quodam dei instinctu). Das mußten nun **V. 20** viele von denselben Juden (Ἰουδ. hier in der spezifischen Bedeutung des 4. Ev.) lesen, welche Jesum an das Kreuz gebracht hatten und jetzt kamen, sich dieses Anblicks zu freuen. Aller Welt aber sollte das Königthum Jesu kund sein und werden. Deßwegen hebt der Evangelist hervor, daß es in den drei Hauptsprachen jener Zeit geschrieben war, in den Sprachen jener drei Völker, welche damals zusammentreffenden geschichtlichen Beruf für den Eintritt des Christenthums in die Welt hatten, in der heiligen Sprache, in der Sprache der Bildung, und in der Sprache des weltherrschenden Volks. Keim III, 419 bezweifelt das Hebräische, worauf sich die Schreiber des Pilatus schwerlich verstanden. Aber des Hebräischen Kundige zu finden hatte keine Schwierigkeit; und darin lag gerade ein Stachel für die Juden.

V. 21. Darum begehren sie auch eine Aenderung. Auch dieß bezweifelt Keim S. 420, weil es „nicht zu der thatsächlichen Machtlage stimmen“ würde und der von den Synoptikern berichteten eigenen Verhöhnung Jesu als des Judenkö-

Digitized by Google

nigs (Matth. 27, 42). Aber was die Machtlage mit dem Ansinnen der Juden zu schaffen habe, ist nicht abzusehen. Pilatus schlägt ihnen ja ihr Gesuch rund ab. Was aber den Titel anlangt, so ist es sehr zweierlei, ob die Juden Jesum damit höhnen oder Pilatus die Juden. **V. 22.** In diesem Einen wenigstens will Pilatus seinen Willen haben und dabei verbleiben.

So hat sich also Jesus dahingegeben, an das Kreuz erhöht zu werden. Aber damit hat sich nur erfüllt, was er selbst vorausgesagt hatte, und am Kreuz ward er für die ganze Welt bezeugt als der, der er war und von aller Welt bekannt werden sollte.

V. 23—30. Jesu Ausgang aus dem Leben. Wie im vorigen Abschnitt die Juden und Pilatus einander gegenübergestellt werden, und von Seiten jener das Aeußerste der Verhöhnung Jesu erwähnt wird, die doch zu seiner göttlichen Erweisung dienen muß: ähnlich werden hier die Kriegsknechte und die Frauen mit Johannes einander entgegengestellt, und von jenen das Aeußerste der Rohheit gegen Jesus erwähnt, die doch zu seiner göttlichen Erweisung dienen muß (vgl. Hofm. Weiss. II, 144 f.).

V. 23. Eine Abtheilung von 4 Soldaten, das gewöhnliche *τετράδιον στρατιωτῶν* (Ap.-Gesch. 12, 4 werden für den Tag *τέσσαρα τετράδια* genannt), hatte die Hinrichtung besorgt. Diesen kamen die Kleider der Gekreuzigten zu. *Τὰ ἱμάτια* d. i. das Obergewand nebst Kopfbedeckung, Gürtel u. s. w. theilen sie in 4 Theile. Wenn Mark. berichtet, sie hätten das Loos geworfen *τίς τί ἄρῃ* (15, 24), so ist dieß an sich höchst wahrscheinlich und steht mit dem johanneischen Bericht in keinerlei Widerspruch. *Ὁ χιτών* aber, das hemdartige Untergewand, war *ἄῤῥαφος*, ohne Naht, von oben an d. h. von der Halsöffnung an gewebt durchaus — dem Priesterkleide ähnlich. Keim (II, 226 Anm. III, 421 Anm.) sieht darin eine „Symbolisirung Jesu als Hohenpriesters". Aber jener Leibrock gehörte zur Priester-, nicht bloß zur Hohenpriesterkleidung. Und wenn die heidenchristlichen Leser des Evangeliums

Digitized by Google

diese Idee hätten verstehen sollen, so hätte sie ihnen deutlicher gemacht werden müssen. So hat es gewiß kein Einziger gefunden. So sollte es sein, damit die Erfüllung der Schrift um so eklatanter würde V. 24. Was David Ps. 22, 19 zunächst von sich und seinen Feinden sagt, seine Gefahr und die Absicht jener zu schildern, das sollte seine Erfüllung in dem finden, in welchem wie Davids Beruf, so auch sein Leiden, aus welchem heraus die Klage des 22. Psalms gesprochen ist, zur schließlichen Erfüllung und Wahrheit kommen sollte. De W., Lcke., Mey. u. A. nehmen ohne Weiteres an, daß der Evangelist ἱματισμός im Unterschied von τὰ ἱμάτια mit χιτών identificirt habe. Darauf hat Hofm. (a. a. O.) genügend geantwortet. David sagt, sein Gewand, in das er sich gehüllt (בְּגָדַי), haben seine Feinde zertrennt und vertheilt, und das was er an seinem Leibe getragen (לְבוּשִׁי) haben sie verlost, so daß es ein Fremder nun anzieht. So haben sie mit seinen Kleidern gethan, gleich als wären sie ein herrenloses Gut, gleich als hätte er keinen Anspruch mehr an das Leben. So ist man auch mit Jesu verfahren; so hat man auch Jesu Kleider und ihn selbst angesehen. Hierin also und nicht zunächst in der Aeußerlichkeit der Thatsache, am wenigsten darin zunächst, daß man das Obergewand zertrennt, das Untergewand aber verlost hat, liegt nach der Absicht des Evangelisten die wesentliche Erfüllung. Das Aeußere ist nur so dem Wortlaut des Psalms entsprechend gefügt, um ein Fingerzeig für die wesentliche Erfüllung zu sein. Vgl. Del. zu Ps. 22, 19 u. Saat auf Hoffnung III, 3, 47—51.

Οἱ μὲν οὖν στρατιῶται ταῦτα ἐποίησαν, sagt der Evangelist zusammenfassend, um V. 25 den Soldaten die Frauen gegenüberzustellen. Rohe Gefühllosigkeit spricht sich im Thun jener aus, die treue Liebe im Thun dieser. **Metuendum iis fuisset, ne in tanto Judaeorum furore etiam ipsae comprehenderentur et male haberentur, sed amor Jesu constringit illas** 2 Kor. 5, 14, **qui fortis est ut mors Cant.** 8, 7 (Lpe. S. 610). Wenn die Frauen nach den Synopt. entfernt stehen, hier aber unter dem Kreuze, we-

nigstens Jesu Mutter mit Johannes, so braucht die johanneische Notiz nicht „ungeschichtlich" zu sein (Keim III, 423 Anm.), sondern gilt eben nur von den Genannten (God.), oder es ist zu denken, daß sie nach dem hier berichteten Vorgange ferner getreten sind (Mey.), und vielleicht haben sie Jesu Wort selbst als eine Weisung dazu genommen.

Diese Szene hat nur Johannes. Auch Keim III, 426 nennt sie „ein ergreifendes Bild ächter Menschlichkeit, edler Kindessorge dessen, der am Kreuz Himmel und Erde oder doch die Erde vergessen zu müssen schien." „Aber freilich — fährt er fort — stand von Verwandten und Freunden Niemand unter dem Kreuz, am wenigsten die Mutter und Johannes, auch hatte Jesus die Mutter, welcher der Glaube fehlte, nie bei sich gehabt, und der noch so unselbständige Johannes besaß kein Haus um sie aufzunehmen. Doch an diese äußeren Dinge hat am Ende auch der Schriftsteller nicht gedacht; Johannes als den ächten, noch im Kreuzestestament eingesetzten Nachfolger Jesu, als den Pfleger seiner in Maria repräsentirten Gemeinde, über welche der geschichtliche Jesus einst ähnliche Worte sprach, als das dem Petrus zugleich und Jakobus, dem Bruder Jesu, überlegene Kirchenhaupt aufzuweisen, das ist seine Absicht gewesen, durch welche sich zugleich der reine rührende menschliche Eindruck dieser Szene stark verkümmert". So Keim mit Berufung auf Scholten Joh. 383 u. Strauß II, 528 L. J. 1864 S. 586. Das heißt nicht Geschichte schreiben, sondern eigene Gedanken für Thatsachen ausgeben und Beweise durch Behauptungen ersetzen. Aber wenn Keim selbst die Gegenwart der galiläischen Frauen unter dem Kreuze zu leugnen (wie Volkm. S. 605) „sinnlosen Fanatismus" nennt (III, 423), warum soll durchaus Jesu Mutter nicht dabei gewesen sein dürfen? Daß die Synoptiker sie nicht ausdrücklich nennen, ist kein Beweis. Vollends aber, daß ihr der Glaube gefehlt, steht nirgends. Ap.-Gesch. 1, 14 gehört sie zum Kreise der Gläubigen so gut wie die Brüder Jesu. Ob Johannes ein Haus gehabt oder nicht, ist gleichgültig; er war doch irgendwo zu Hause und konnte für Maria

Digitized by Google

Sorge tragen. Eine besondere Bedeutung für die Gemeinde aber ist ihm hier in keiner Weise übertragen, es ist ein rein persönlicher Auftrag, den er empfängt, so daß also von einem „überlegenen Kirchenhaupt" zu sprechen und eine Zurückstellung des Petrus hierin zu finden völlig willkürlich ist — man müßte denn die Mutter Jesu zur Repräsentantin der Gemeinde machen, was freilich eher römisch als biblisch ist. Vergl. dazu meinen Joh. Ursprung u. s. w. S. 145 ff. Wir haben also keinerlei Grund uns den „rein menschlichen Eindruck dieser Szene" selbst zu „verkümmern".

Es ist fraglich, ob der Evangelist V. 25 drei Frauen nenne, so daß Maria die Frau des Klopas als die Schwester von Jesu Mutter bezeichnet werde (so gewöhnl., auch ich früher), oder vier in zwei Paaren (Wiesel. St. u. Krit. 1840. S. 648 ff. Lcke., Mey., Lchm., Tischd.), wie denn schon die Peschito vor **Μαρία ἡ τοῦ Κλ.** ein **καί** einfügt. Die Frage hängt zusammen mit der nach den Brüdern Jesu, auf welche hier nicht eingegangen werden kann. Beschränken wir sie auf das Vorliegende, so spricht gegen die Dreizahl allerdings, daß dann zwei Schwestern, was „unerhört" wäre (Hgstb.), denselben Namen gehabt hätten. Denn aus **ἀδελφή** eine Schwägerin zu machen (Hgstb., auch God. zu 2, 12 S. 208) ist Willkür. Auch würden, gegen das Gleichmaß der Aufzählung, zur zweiten Marie zwei nähere Bestimmungen hinzugefügt werden. Ist also die Schwester der Mutter Jesu von der folgenden Maria des Klopas Weib zu trennen, so erklärt sich die Nichtnennung ihres Namens am einfachsten, wenn sie des Johannes Mutter Salome ist, welche nach Matth. und Mark. beim Kreuze stand. Daß der Evangelist sie andeutet, aber nicht nennt, entspricht dann nur der Art, wie er in seinem ganzen Evangelium auch von sich spricht (vgl. mein Joh. Ursprung S. 145). Klopas, als dessen Weib, nicht Tochter, die andere Maria bezeichnet ist, wird identisch sein mit Alphäus (חַלְפַּי), schwerlich identisch mit Kleopas Luk. 24, 18, was wahrscheinlich = **Κλεόπατρος**. Damit stimmt, daß sie Matth. 27, 56. Mark. 15, 40. Luk. 24, 10 des jüngeren Ja-

kobus Mutter genannt wird, welcher Matth. 10, 3 ein Sohn des Alphäus heißt. Damit ist dann auch ihre Nennung hier und ihre Voranstellung vor Maria Magdalena motivirt (geg. Hgstb.), und wir können dahingestellt sein lassen, ob Hegesipp den Klopas mit Recht zu einem Bruder Josephs, des Mannes der Maria gemacht hat (Euseb. III, 11). Maria Magdalena aber war den Lesern von der synoptischen Erzählung her genugsam bekannt. Johannes erwähnt sie hier wegen ihrer folgenden Begegnung mit dem Auferstandenen.

Stellt V. 25 der gefühllosen Rohheit der Soldaten die treue Liebe der Frauen gegenüber, so **V. 26. 27** dem Verfahren jener das Thun Jesu. Denn thaten die Soldaten mit den Kleidern Jesu wie mit denen von einem, der keinen Anspruch mehr auf das Leben habe, so „gab auch Jesus zu erkennen, daß er aus dem irdischen Leben scheide, um nicht mehr in dasselbe zurückzukehren, indem er seine Mutter nicht bloß der Sorge des Johannes überließ, sondern ihr an diesem, dem Jünger, welchen er lieb hatte, einen andern Sohn an seiner Statt gab. Sein Weg führte ihn dahin, wo er einen Vater hatte, aber keine Mutter; aus dem Leben, in welches ihn Maria geboren hatte, in ein anderes, zu dem ihn Gott der Vater erweckte" (Hofm. Weiss. II. S. 145, vgl. auch Lpe. S. 612). Mit *γύναι* redet er aus diesem Grunde Maria mit Absicht an (vgl. I, 100). Dem von ihm Geliebten überweist er sie, nicht daß sie Mutterstelle an ihm, dem Repräsentanten der Gläubigen, vertreten solle, wie man römischer Seits das Wort im Interesse der Mariaverehrung deutet (selbst Quesnel: die heil. Jungfrau erhält in der Person des Johannes alle Christen zu ihren Kindern. Diese Eigenschaft gibt uns das Recht und das Vertrauen alle unsere Interessen in ihre Hände zu legen), sondern daß er ihr statt seiner Sohn sei. *Ὃν ἠγάπα* gibt das Motiv an. Um hierin an dieser Stelle „schnödeste Selbstüberhebung" (Weisse Ev. Frage S. 61 f.) u. dgl. (Keim I, 158. Hilgf. Einl. S. 732 u. A.) finden zu können, muß man ohne Empfindung und mit den Augen eines Anklägers diese Erzählung lesen. Mey.: „Das Bewußt-

Digitized by Google

sein bevorzugter Liebe vom Herrn, wahr, klar und noch im Herzen des Greises mit aller Innigkeit und Stärke glühend, ist ohne die tiefste Demuth ungedenkbar, und diese Demuth — hat gerade in dem allereinfachsten ὃν ἠγ. ihren entsprechendsten Ausdruck und ihr nothwendiges heiliges Recht." Daß Maria andere Kinder hatte, ist durch unsre Stelle nicht so entschieden ausgeschlossen wie es z. B. Olsh. u. Hgstb. meinen. Wir kennen die persönlichen und häuslichen Verhältnisse dieser Andern nicht. Wenn aber vollends Johannes Schwestersohn der Mutter Jesu war, war jene Uebergabe noch näher gelegt. Die Kürze der Worte: Weib, siehe dein Sohn; und V. 27 zum Jünger: siehe deine Mutter, entspricht der Situation und dem Testamentscharakter der Worte. Die Mutter stellt er voran; denn ihr zur Fürsorge und zum Troste ist das Wort gemeint. Und von jener Stunde an, fährt der Evangelist fort, nahm sie dieser Jünger bei sich auf. Daß Johannes ein Haus eigenthümlich in Jerusalem besessen habe (so z. B. Stier VI, 453), folgt daraus nicht, vgl. den Gebrauch von τὰ ἴδια 16, 32. Τὰ ἴδια war, wo er gerade sich aufhielt, er mochte sein wo er wollte. Mit ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας wird nicht gesagt sein wollen, daß der Jünger sie „sofort", also noch vor dem Tode Jesu (Stier VI, 454) weggeführt und zu sich genommen habe, so daß man mit Beng. sagen könnte: magna fides Mariae, cruci filii adstare; magnum obsequium ante mortem eius abire. Es ist doch psychologisch das Wahrscheinlichere, daß Maria erst nach dem Tode Jesu die Stätte verließ. Ob das nun genau dieselbe Stunde oder etliche Zeit später war, ist irrelevant. Der Evangelist will sagen: von diesem Ort und Vermächtniß weg nahm er sie zu sich: ein individueller Zug der Erzählung. Hierüber gut Ewald (bei Mey.): „Es war für ihn im Spätalter ein süßer Lohn, sich an alles das lebhafter zurückzuerinnern; für die Leser aber ist es auch ohne seinen Willen ein Zeichen, daß nur Er dieß alles geschrieben haben könne".

An die gegensätzliche Gegenüberstellung der Kriegsknechte

Digitized by Google

auf der einen, der Frauen und Jesu auf der andern Seite reiht sich nun als Drittes V. 28—30 die Hervorhebung der Freiheit des Scheidens Jesu. Denn nachdem der Evangelist berichtet, wie Jesus selbst zu erkennen gegeben, daß er aus diesem irdischen Leben scheide, war ihm nur noch übrig, darauf aufmerksam zu machen, wie frei er das gethan. Deßhalb läßt er die andern Worte Jesu weg, und so denn auch das Eli, Eli u. s. w., ohne daß wir daraus folgern dürften, dieß Wort sei ungeschichtlich (Strauß II, 530), „mehr als wahrscheinlich kein ächtes Wort" (Keim III, 429). Ein solches Wort erdichtet man nicht. „Gründlich aus dem Weg gegangen" sind ihm Lukas und Johannes nicht (geg. Keim 428). Wozu auch, da ja die Verherrlichung darauf folgte? Sie haben nur ihr Absehen auf Anderes gerichtet. So denn Johannes auf die Freiheit, mit welcher Jesus wie überhaupt den Leidensweg betreten, so auch aus dem Leben geschieden (Hofm. Schriftb. II, 1, 314). Aber das Verständniß der Meinung des Evangelisten hängt zunächst von der Entscheidung ab, wie die Beziehung von ἵνα V. 28 gefaßt wird, ob zu τετέλεσται (z. B. Mey., Thol., Hofm. Weiss. u. Erf. II, 146) oder zu λέγει (so meistens, auch de W., Lcke., Bg. Cr., Stier, God., Hgstb., Hofm. Schriftb. II, 1, 314 u. s. w.). Nimmt man letzteres an, so würde man auch mit Stier gegen Lcke. in ἵνα die bewußte Absicht Jesu ausgesprochen finden müssen. Wenigstens wäre dieß nach der Wortstellung das Natürlichste. Wenn die Jünger beim Einzug in Jerusalem, wenn die Kriegsknechte unter dem Kreuze u. s. w. unbewußt die Schrift erfüllen, so war es sich Jesus bei allem, was er erfüllend that, bewußt und wollte es. Nicht als hätte er darum anders gehandelt oder geredet als ihm wirklich zu Muthe war oder der Augenblick erforderte. So wäre es denn auch hier, wenn Jesus den Durst, den er hatte, ausspricht, nicht bloß Erinnerung an Ps. 69, 22, sondern bewußte und absichtliche Erfüllung desselben. Das ist gewiß nicht das vom Evangelisten hervorgehobene Moment. Sonst würde er auch nach seiner Gewohnheit das erfüllte Wort des A. T. angeführt und nicht

Digitized by Google

τελειωθῇ, sondern πληρωθῇ (so א) geschrieben haben. Auch ist die nächstliegende und durch die Analogie von τετέλ. und τελει. zunächstgelegte Konstruktion, ἵνα vom Vorhergehenden abhängig sein zu lassen; außerdem hätte es der Evangelist wohl durch ein zwischeneingeschobenes, den Nachsatz irgendwie einleitendes Wort davon getrennt. Deßhalb beweist auch das Beispiel 14, 31 nicht, auf das Lücke verweist, und in welchem allerdings ἐγ. ἄγ. den Nachsatz zu ἵνα u. s. w. bildet. Hofm. (Schriftb.) weicht von denen, deren Konstruktion er theilt, darin ab, daß er unter dem Einen und Letzten, was noch zu geschehen hatte, nicht die Erquickung des Dürstenden, somit also die Erfüllung einer Schriftstelle, sondern sein Verscheiden versteht. Dieß ist sachlich gewiß viel richtiger als jenes; aber es hat wider sich, daß, wenn auch sein Trinken mit seinem Scheiden in innerem Zusammenhang stand, doch sein Wort ἵνα τελ. von seinem Verscheiden durch die Handlung des Trinkens getrennt ist und nicht ohne Weiteres über diese hinweg bezogen werden kann. Vielmehr Jesus weiß, daß Alles zu Ende geführt ist, um die Schrift zu Ende zu bringen (Beng.: verbum τελέω convenit rebus, τελειόω scripturae sacrae). Mit τετέλεσται ist das Werk Jesu gemeint. Wenn Lücke meint, dieß sei nach Johannes weit mehr eine ἐντολή Gottes, ein neu geoffenbartes Werk, als ein in alttestamentlichen Vorbildern und Weissagungen vorgeschriebenes, so haben wir zu 5, 39 gesehen, daß nicht bloß einzelne Theile, sondern die Schrift A. Ts. als Ganzes Jesum Christum zum Inhalt hat. So hatte also Jesus am Schriftwort des A. T. eine vollständige Darlegung des Gotteswillens, den er zu Ende zu bringen hatte, wie er ihm auch in seiner eigenen geschichtlichen Entwicklung eben am Schriftwort des A. T. innerlich klar geworden ist. Luk. 18, 31 τελεσθήσεται πάντα τὰ γεγραμμένα διὰ τῶν προφητῶν τῷ υἱῷ τοῦ ἀνθρώπου.

Ist nun Alles geschehen, was zum Vollzug der Schrift zu geschehen hatte, so kann Jesus sterben. So will er denn nun auch aussprechen, daß Alles geschehen ist, und dann sterben. Aber wie wird man erkennen, daß er starb, weil er jetzt

Digitized by Google

wollte? daß er in Freiheit aus seinem Leibe und dessen Leben schied? Dieß offenbar nur, wenn etwas geschah, was das Gegentheil des Sterbens in demselben Moment erwarten ließ, etwas, was nicht dem Sterben, sondern der Lebenserhaltung diente. Nachdem Jesus bisher den Durst schweigend getragen, begehrt er nun die Erquickung des Tranks: διψῶ. Nach Matth. 27, 47 ff. lief einer von denen, welche spöttisch sein Ἠλί, ἠλί u. s. w. auf Anrufung des Elias deuteten, hin, um ihm einen Trunk zu reichen, den er nahm, worauf er sofort verschied. Wie kam jener dazu, wenn Jesus keine Andeutung gab? Markus aber gibt 15, 36 deutlich die Absicht an, warum jener Jesum tränkte: er wolle sehen, ob Elias komme, ihn zu befreien. Er wollte also Jesu das Leben fristen, um diese Befreiung zu ermöglichen, natürlich in spöttischem Sinne (Luk. 23, 36). Vgl. Lichtenst. S. 453. So begehrt also auch Jesus die Erquickung des Trankes, die nicht dazu dient das Leben zu kürzen, sondern zu fristen (Hofm. Weiss. u. Erf. II, 146. Schriftb. II, 1, 315). Den betäubenden Trank, den man ihm am Anfang angeboten, wie die Syn. berichten, hatte er verschmäht. Aber er nahm V. 29 von dem — der nicht mit jenem identisch ist, geg. Hgstb. — Essig, von welchem ein Gefäß dastand, d. h. saurem Wein, wie er für die Soldaten (die gewöhnliche posca, vgl. z. B. Keim III, 430), aber zugleich wohl auch für die Gekreuzigten, die immer unsäglich an Durst litten, (Mey., God. u. A.) in Bereitschaft stand. Dieß letztere erhellt daraus, daß auch Schwamm und Ysopstengel, doch wohl nur für diesen Zweck, zur Hand waren. Einer der Soldaten reicht ihm den mit diesem Essigwein getränkten Schwamm auf einem Ysopstengel (1—1½ Fuß hoch, woraus also auf die geringe Höhe des Kreuzes zu schließen) an den Mund. Hgstb. sieht im Ysop mit dem Essigschwamm als dem „Ysop der Verhöhnung" einen göttlich gefügten Gegensatz zum „Ysop der Versöhnung" des alttestamentlichen Gesetzes, und auch Keim III, 430 ist geneigt im Ysop eine symbolische Beziehung auf die alttestamentlichen Ysopbüschel bei heil. Besprengungen zu sehen, da „die reinigende Kraft des

Digitized by Google

Kreuzesblutes johanneische Lieblingsidee ist". Aber das sind alles gesuchte Spielereien, die im Text nicht den geringsten Anhalt haben. Denn der Vorgang hier hat weder mit dem „Blut" noch mit dem „Ysopbüschel" etwas zu thun. Es ist vielmehr der Augenzeuge, der aus seiner Anschauung heraus redend auch den Lesern eine konkrete Anschauung des Vorgangs geben will. Jetzt erst, nachdem er den Wein getrunken, spricht Jesus laut jenes Wort aus: τετέλεσται (hoc verbum in corde Jesu erat V. 28, nunc ore profertur, Beng.) und übergab, indem er sein Haupt neigte, seinen Geist dem Vater **V. 30.** Nach Luk. 23, 46 hat Jesus, was er gethan, mit dem entsprechenden Wort begleitet. Beng. zu Luk. 23, 34: **Septem sunt verba apud quatuor evangelistas, quorum nullus omnia perscripsit. Ex quo patet, quatuor eorum libros esse quasi quatuor voces, quae conjunctae symphoniam efficiunt. — Pleraque peregit salvator in cruce per silentium; septem autem verba habent anakephalaiosin doctrinae nobis profuturae in nostris horis extremis.** — Wer die Thatsachen und die Worte Jesu zusammennahm, der mußte erkennen, daß er frei aus dem irdischen Leben geschieden, nicht von den Menschen ausgetrieben, nicht verschmachtet, sondern von seinem Vater erlöst, als Er wollte (vgl. 10, 18 u. Hofm. a. a. O. **Orig. in Matth. 140: receptus est aut posuit animam quando voluit ipse**). Auch nach Mark. 15, 39 hat der plötzliche Tod nach dem lauten Ruf etwas Verwunderliches gehabt. Neuere besonders englische Gelehrte, (**Stroud the physical cause of the death of Christ 1847, Hanna the last day of our Lord's passion**, denen Ewald V, 443, Friedlieb Leben J. S. 338, Sepp L. J. 2. Aufl. VI, 392 ff. u. A. beigetreten sind) haben die unmittelbare Ursache des Todes in einem Herzbruch gesucht, welcher durch das Uebermaß der psychischen Leiden herbeigeführt worden. Aber dieser setzt eine krankhafte Degeneration des Herzens voraus (vgl. Langen S. 347 f.). Keim III, 436 (ähnlich Strauß 3. Aufl. S. 599) hält Herzlähmung oder plötzlichen Riß der Blutgefäßwände des Herzens oder des Hauptes für möglich.

Digitized by Google

Beyschl. St. u. Kr. 1874 S. 654 meint: in Folge von Herzbruch habe sich das Blut ins Perikardium ergossen und sei hier Zersetzung in serum und cruor eingetreten. Das alles sind vergebliche Bemühungen. So wenig wir Jesu Eintritt in das leibliche Leben auf naturgesetzlichem Wege nachweisen können, so wenig seinen Austritt aus demselben.

Ist es mit Jesu Sterben nun aber so viel anders gewesen als mit dem Sterben der anderen Menschen, so wird es auch mit seinem Tod oder mit Jesu im Tod eine ganz andere, absonderliche Bewandtniß gehabt haben. Dieß zeigt der nächste Abschnitt.

V. 31—42. Jesus im Tode. V. 31. Es war römische Sitte, die Leichname am Kreuze hängen zu lassen, wo sie verwesten und den Raubvögeln zur Beute wurden. So mochten sie es auch in Palästina halten. Aber dieses Mal ward eine Ausnahme gemacht, weil der nächste Tag ein Sabbath war (geg. d e W.). Der Leichnam des Fluchopfers durfte nicht über Nacht am Holze hängen, sondern mußte noch desselbigen Tages begraben werden (Deut. 21, 23. Jos. 10, 26 f.). Da Jesus das Fluchopfer sein sollte, so mußte sich auch dieser Zug an ihm erfüllen. Und damit das geschehe, mußte er an einem Freitag (*παρασκευή* = *προσάββατον*) gekreuzigt werden, welcher obendrein Rüsttag auf einen großen Sabbath war. Es ist bedeutsam, daß es heißt *ἐν τῷ σαββάτῳ* und nicht etwa *ἐν τῇ ἑορτῇ* oder *πάσχατι*. Der Sabbath ist es zunächst, welcher die Juden zu ihrer Bitte bestimmt; sein festlicher Charakter kommt nur als verstärkendes Moment hinzu. Je nachdem man nun die Chronologie des 4. Evangelisten faßt, deutet man auch dieß *μεγάλη ἡ ἡμέρα* u. s. w. Diejenigen, welche Jesu Tod auf den Tag des Passahlamms (14. Nis.) setzen, lassen mit dem Sabbath den ersten Festtag (15. Nis.) zusammenfallen und somit jenen zu einem Sabbath in doppelter Potenz (Mey.) werden. Nach der andern und auch unsrer Ansicht ist der Sabbath der 16. Nisan gewesen, *τὸ δράγμα*, das Garbenfest, an welchem die Erstlingsgarbe dargebracht wurde, womit die Ernte gesetzlich eröffnet und der

Digitized by Google

Genuß des neuen Getreides erlaubt wurde, Lev. 23, 10—14. Von diesem Tage an wurden dann sieben volle Wochen gezählt, um am 50. Tag nach jenem das Wochenfest, die πεντηκοστή, zu feiern Lev. 23, 15 f. Deut. 16, 9 f. Vgl. Wies. S. 344. 386. So war es also gefügt, damit mit Jesu geschähe, wie es das Gesetz des Fluchopfers erheischte. Davon, daß diese Bedeutung des Todes Jesu sich unwillkürlich den Juden aufdrängte, hat sich vielleicht in der oben erwähnten Fabel der babyl. Gemara Sanhedr. 67 b, nach welcher Jesus gesteinigt und dann aufgehängt wurde, eine Erinnerung erhalten.

Da nur vollständig Gestorbene vom Kreuze abgenommen werden durften, so baten die Juden um das crurifragium der Gekreuzigten (Orig. in Matth. 27, 54 συνήθεια τῶν Ῥωμαίων). Durch dieses Zerschmettern der Beine (aber wohl nicht bloß dieser, was für sich allein den Tod nicht herbeigeführt haben würde) mit Keulen sollte der Tod beschleunigt werden, damit die Abnahme noch vor Einbruch des Sabbaths durch die Soldaten geschehen könnte.

V. 32. So geschah mit beiden Mitgekreuzigten.

V. 33. Auch Jesus sollte abgenommen werden; aber da ihn die Soldaten bereits gestorben fanden, unterließen sie bei ihm die unnöthige Mißhandlung. Diese Unterlassung hebt der Evangelist als bedeutsam (vgl. V. 36) hervor. Nicht bloß „schien" Jesus bereits gestorben und war das bei der Kürze der Zeit unwahrscheinlich (Lcke.), sondern die Soldaten sahen, daß er es wirklich war.

V. 34. So gab man ihm den auch sonst bezeugten, wenn auch weniger gewöhnlichen Lanzenstich in die Seite, und zwar in die Achselhöhle (vgl. Zöckler S. 442) — demnach nicht, um sich von seinem Tode zu überzeugen, sondern um dem Gesetz Genüge zu thun: percussos sepeliri carnifex non vetat, Quintil. declam. 6, 9. Daß der Lanzenstich derb genug war, erhellt sowohl aus der ganzen Situation als der gesetzlichen Absicht desselben, den Tod für alle Fälle zu sichern, als auch aus den Ausdrücken selbst (λόγχῃ ἔνυξεν, ἐξεκέντησαν) und aus Jesu Wort 20, 27 (vgl. Hofm. Weiss. II S. 147).

Digitized by Google

In welche Seite der Stich ging, ist nicht zu sagen. Die ältere Ansicht geht auf die rechte Seite; das Interesse Neuerer (z. B. Mey.) geht auf die Herzseite; man vermuthet daher wohl auch einen Stoß, der von der rechten Seite aus bis zum Herzen ging (z. B. Langen S. 357). Ist dem Evangelisten bedeutsam gewesen, was Jesu nicht geschah, so ist es ihm ebenso bedeutsam, was jetzt geschah: *καὶ εὐθὺς ἐξῆλθεν αἷμα καὶ ὕδωρ*.

Ob dieß als ein natürlicher oder als ein wunderbarer Vorgang vom Evangelisten berichtet werde, ist Streit. Drei Dinge sind vor Allem festzuhalten. Erstens, daß nach dem Bericht des Evangelisten Jesus schon gestorben war; sodann, daß Blut und Wasser, also zweierlei genannt, endlich daß *αἷμα* vorangestellt wird. War Jesus bereits gestorben (*ἤδη τεθνηκότα*), so hat ihn nicht der Lanzenstich erst getödtet (Gruner, Commentat. de J. Chr. morte vera non simulata. Hal. 1805). Allerdings pflegt aus Todten kein Blut zu fließen. Aber weil es nun floß, so ist nicht, wie man sonst berechtigt ist, zu schließen, daß Jesus vor dem Stich noch nicht todt war und etwa erst jetzt sich verblutete; sondern es ist Blut aus ihm geflossen, obgleich er schon todt war. Schreibt nun aber der Evangelist *αἷμα κ. ὕδωρ*, um zu betonen, daß es flüssiges Blut gewesen sei (Hofm. früher Weiss. u. Erf. II S. 149)? Da es offenbar kein Hendiadyoin sein kann, so darf man es auch nicht als solches behandeln. Oder theilt etwa der Evangelist das Blut in seine Bestandtheile, weil es sich außer dem Leib in Blutkuchen und Blutwasser schied (a. a. O.)? Aber er sagt nicht dieß, sondern berichtet von den zwei Substanzen, daß sie beide aus der Wunde geflossen, also bereits hier als zweierlei sichtbar waren. Daß aber aus verwundeten Leichnamen zersetztes Blut dringe, serum (Blutwasser) und placenta (Blutkuchen), ist unerweislich; auch wäre dafür *αἷ. κ. ὕδ.* ein sehr undeutlicher Ausdruck. Dieß, so wie die Stellung beider Worte wird auch gegen Ebrard's Ausführungen Wiss. Krit. S. 734 f. gelten, welcher sich darauf beruft, daß bei gewaltsamen Muskelausdehnungen häufig Sugillationen

Digitized by Google

und Extravasate stattfinden, in welchen Fällen das Blut nicht selten flüssig bleibe, so daß die Lanze sugillirte Stellen berühren konnte, wo Serum und Blutkügelchen geschieden waren, ersteres also allein ausfloß, und daß sie dann bei tieferem Eingehen Stellen flüssigen Blutes berührte — eine Erklärung, welche schon dieß gegen sich hat, daß sie zu viele medizinische Kenntniß voraussetzt. Das gilt auch gegen die sonst gewöhnliche Erklärung: die Lanze habe das Perikardium getroffen, wo sich nach dem Tode nebst Blut auch Wasser ansammelte (z. B. Langen S. 357). Dazu kommt, daß der Nachdruck, mit welchem der Evangelist die Thatsache betont — denn nicht auf alles V. 32—34 Erzählte geht die Versicherung (geg. Ebr. Krit. S. 733), sondern auf das unmittelbar Vorhergehende — über den Bereich eines bloß natürlichen Vorgangs hinausführt. Dem sucht Hofm.'s (spätere) Erklärung Schriftb. II, 1, 490 Genüge zu thun: es habe eine vollständige Verblutung stattgefunden, so daß zuletzt nicht Blut, sondern Wasser floß, und dieß habe dem Apostel bewiesen, daß Jesu Leichnam der Verwesung, welche mit Zersetzung des Bluts beginnt, also der zerstörenden Macht des Todes entnommen geblieben ist. Aber von einer völligen Verblutung steht nichts da; und daß diese mit Wasser schließt, ist auch nicht so bekannt, um diese Kenntniß ohne Weiteres bei den Lesern voraussetzen zu können. Ist aber, wie auch hier mit Recht angenommen wird, die Erklärung des Vorgangs als eines natürlichen unhaltbar, so fällt damit auch die dem Evangelisten gewöhnlich zugeschriebene Absicht, er habe Jesu wirklichen Tod damit beweisen oder (Olsh., Mai.), er habe damit gegen die Doketen polemisiren wollen. Auch war ersteres nicht nöthig — nicht die Wirklichkeit, sondern die Bedeutung des Todes Jesu hebt die Schrift hervor — und widerspräche das zweite dem ganzen Charakter unsres Evangeliums (vgl. I, 172 ff.).

Es war also jedenfalls etwas Ungewöhnliches, was hier geschah (Mey.). Ἐκ νεκροῦ γὰρ ἀνθρώπου, κἂν μυριάκις νύξῃ τις, οὐκ ἐξελεύσεται αἷμα, Euth. Quod sanguis exiit, mirum; quod etiam aqua, magis mirum; quod utrumque

Digitized by Google

statim, uno tempore, et tamen distincte, maxime mirum, Beng. Ob jedoch beides zumal, oder (wahrscheinlicher) nach einander geschehen sei, ist nicht gesagt. Auch nicht, ob viel oder wenig. Dem Evangelisten ist die wunderbare Thatsache ein *σημεῖον*. Beides ist ihm gleicherweise bedeutsam, das Herausfließen des Blutes wie das des Wassers. Deßwegen schreibt er nicht ähnlich wie 1 Joh. 5, 6 *οὐ μόνον αἷμα ἀλλὰ καὶ ὕδωρ*. An diese Stelle erinnerte schon Beng. und Lpe., wie nun auch Baur u. s. w. auf der einen, Mey., Hgstb. auf der andern Seite. Aber unsere Stelle darf nicht geradezu aus diesem jedenfalls späteren Briefe erklärt werden, sondern muß für sich verständlich sein; auch ist dort der Gedanke verschieden. Nicht bloß mit dem Wasser Johannis, sondern auch mit dem Blut der Besprengung, zu welchem der Geist des Zeugnisses tritt, kommt Jesus der Sohn Gottes, Täufer und Priester zumal: das sagen die Worte des Briefs. Anders hier. Zwar nicht die beiden Sakramente, wie die alte Kirche meistens erklärte (z. B. Chrys., Aug. und auch, freilich mit Leugnung der Geschichtlichkeit, Weiße II, 326. Hilgf. noch Einl. 715 auf der einen, Hgstb. auf der andern Seite), oder die Wasser- und Bluttaufe (Tert.), noch *λόγος καὶ πνεῦμα* (Apollin. bei Routh reil. ss. I, 150) wird durch *ὕδωρ* und *αἷμα* bedeutet sein. Denn theils leiden diese Deutungen an Willkürlichkeit, theils ließen sie die Stellung von *ὕδωρ* vor *αἷμα* erwarten, wie auch Apollin. unwillkürlich setzt: *τὰ δύο καθάρσια, ὕδωρ κ. αἷμα, λόγος κ. πνεῦμα*.

Wie der Vorgang zu erklären sei, läßt der Evangelist dahingestellt. Ihm ist er ein *σημεῖον*. Darin liegt für ihn die Bedeutung desselben. Das Blut ist Bild der Versöhnung, also das Symbol seines durch den Tod des Blutvergießens vollbrachten Erlösungswerks (vgl. 1 Joh. 1, 7. 5, 6. Apok. 1, 5. 5, 9. 7, 14. 12, 11); das Wasser aber das Symbol des Geistes, welcher die Erlösung aneignet, vornämlich durch die Taufe. Luther: „unsre Erlösung ist in dem Wunderwerk verborgen"; Mey. Allerdings ist diese Betrachtung eine geistige

Anschauung (Baur und seine Nachfolger); aber geistige Anschauung einer geschichtlichen Thatsache.

V. 35. Um des hoch Bedeutungsvollen dieses Vorgangs willen fügt der Evangelist eine feierliche Versicherung hinzu: im Perfekt, weil er dieß Zeugniß eben abgelegt hat, und in der dritten Person, eben um der Feierlichkeit willen. Vergebens hat man neuerdings in dem Gebrauch der dritten Person und von ἐκεῖνος an unsrer Stelle eine ausdrückliche Unterscheidung des Evangelisten vom Augenzeugen (Johannes), den er als seinen Gewährsmann bezeichne oder angesehen wissen wolle, gefunden (Weiße, Schweiz., Köstl., Weizs., Hilgf. S. 341 Einl. 731 f.). Ueber die Debatte, die sich zwischen Hilgf. und Buttm. auf der einen und Steitz auf der andern Seite über ἐκεῖνος erhoben, vgl. meinen Ursprung S. 143. Nirgends kommt ἐκεῖνος so häufig vor wie bei Joh.; es dient zur betonten Hervorhebung der betreffenden Person oder Sache: „eben der" z. B. 5, 39; und als Selbstbezeichnung des Subjekts 9, 37 ganz wie hier. So hat auch Keim I, 157 die sprachlichen Gründe gegen die Beziehung auf den Evangelisten preisgegeben. Dafür beruft er sich auf „die vernünftige Logik". Aber gerade die Logik fordert für die Sicherheit der Gewähr mehr die Autorität der eigenen Augenzeugschaft als die eines Dritten. Für den Gebrauch der dritten Person aber in gehobener Rede ist, wenn es eines Beweises bedürfte, 9, 37 u. 17, 3 ausreichender Beweis. Seine eigene Augenzeugschaft also setzt der Evangelist zum Pfand der Wahrheit des eben abgelegten Zeugnisses ein; und darum ist sein Zeugniß ein rechtes wahrhaftes Zeugniß (ἀληθινή), und Wahrheit sagt er, wie er weiß, indem er dieß rechte Zeugniß ablegt; und zwar sagt er sie, um (λέγει ἵνα) auch (καὶ ὑμεῖς mit א A B D u. s. w.) bei seinen Lesern Glauben zu wirken, nämlich Förderung und Gewißheit des Glaubens. So erklärt und konstruirt auch Mey. diese Stelle. Πιστεύητε (mit א B, πιστεύσητε A D) steht absolut; also nicht an dieß oder jenes Einzelne will er durch dieß Zeugniß Glauben wirken; sondern

Digitized by Google

es ist die πίστις gemeint, welcher das ganze Evangelium dienen will, daß nämlich Jesus sei der Christ, der Sohn Gottes (Mey., de W., Beng. u. A.). Denn als solcher ist er hier dadurch erwiesen, daß er als der Träger und die Quelle des Heils erwiesen worden. Dieß aber in Uebereinstimmung mit dem A. T., als dessen Erfüllung d. h. als der Christ er hier offenbar geworden ist. So V. 36 u. 37.

Zweierlei hatte der Evangelist in diesem Abschnitt hervorgehoben: das Unterbleiben des crurifragium, wodurch Jesus als das rechte Passahlamm erwiesen ward, und sodann die Erweisung des Todten als Sohnes Gottes. Jenem dient V. 36, diesem dient V. 37 zur Bestätigung. **V. 36.** Daß sich dieß auf die Vorschrift wegen des Passahlamms Exod. 12, 46. Num. 9, 12 und nicht statt dessen auf Ps. 34, 20 beziehe, ist außer Frage. Die äußere Gleichartigkeit sollte dazu dienen, ihn als das rechte Passahlamm erkennen zu lassen. Weil er als solches geschichtlich erwiesen wurde, darum hat man ihn als solches erkannt (1 Kor. 5, 7); nicht aber, wie Baur, Hilgf. u. A. uns einreden wollen, hat man ihn, weil man ihn als solches dachte, auch geschichtlich als solches dargestellt, d. h. fingirt. Oder ist das Christenthum eine Summe von selbsterdachten Ansichten gewesen, denen man dann nur ein geschichtliches Gewand und einen geschichtlichen Boden zu geben suchte? Es durfte aber dem Passahlamm kein Bein gebrochen werden, wohl nicht wie Keil Archäol. S. 406 nach Bähr II, 635 mit Berufung auf 1 Kor. 10, 17 will, um durch die Einheit und Integrität des zum Essen gegebenen Lammes die ungetheilte Einheit und Gottesgemeinschaft der Essenden darzustellen, was doch allzu fern liegend ist, sondern, wie die im Zusammhang damit stehenden Vorschriften über das Braten, nicht Kochen, und das Verbot etwas übrig zu lassen zeigen, weil nicht Menschen-Willkür nach Belieben damit schalten sollte, denn das Lamm war Gottes (vgl. Hofm. Weiss. u. Erf. II, 151, auch Mey.). Als solches Lamm Gottes hatte der Täufer Jesum bei seinem Amtsantritt begrüßt; als solches ward er nun erwiesen bei der Vollendung seines Werks. Darum durften auch an ihm

die Menschen nicht nach Belieben thun. Er ist aber das in den Tod gegebene Passahlamm nur, um zugleich in seinem Leibe die rechte Speise zum wahren Leben und das rechte Mittel der Mittheilung dieses Lebens zu sein. Wie viel weniger durften also mit diesem Leibe die Menschen nach Belieben thun!

V. 37. Und auch die andere Stelle sollte sich erfüllen: *ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν.* Hinblicken werden sie auf den, welchen sie erstochen haben. *Εἰς ὃν* ist attraktionsweise gesagt: *εἰς ἐκεῖνον ὅν*, nicht aber hängt *εἰς* von *ἐξεκέντ.* ab (Luther nach der Vulg.: sie werden sehen, in welchen sie gestochen haben); denn man sagt nicht *ἐκκεντ. εἰς*, sondern *τινά*, vgl. Grimm Lex. u. Mey. Bei Sach. 12, 10 heißt die Stelle: וְהִבִּיטוּ אֵלַי אֵת אֲשֶׁר־דָּקָרוּ. Daß der Evangelist אֵלָיו statt אֵלַי gelesen habe (Mey. nach Ewald z. d. St.), ist bloße Behauptung. Er hat es weggelassen, weil es seiner Absicht nicht diente. Im Uebrigen folgt er dem Hebräischen, dessen er, wie wir hieraus sehen, selbständig kundig war, während die LXX. übersetzen: *ἐπιβλέψονται πρός με, ἀνθ᾽ ὧν κατωρχήσαντο* (schmählich behandelt haben) — unrichtig, denn דָּקַר heißt nur durchbohren od. ähnl. Hofm. Weiss. u. Erf. II, 152 ff. erklärt so, daß er Objekt und Subjekt wechseln läßt: sie (die Juden) werden verlangend zu mir aufblicken, nach dem (verlangend), welchen sie (die Heiden) durchbohrt haben. Aber diese Auslegung ist zu gewaltsam; es ist besser beim einfachen Wortlaut zu bleiben: sie werden reuig und sehnend blicken auf mich, welchen sie durchbohrt haben — so daß also Jehova selbst als der von den Juden (durch ihre Schuld) durchbohrte erscheint. So gewöhnlich. Freilich nicht: weil der Maleach Jahve mit Jehova wesenseins gedacht wäre (Hgstb. Christol. III, 1, 491 f. Keil zu Sach. 12, 10; besser Umbreit St. u. Kr. 1849, 104 die sacharianische Stelle habe ein johanneisches Element, sofern sich Gott mit dem Messias identificire), sondern weil der Gesandte Jehovas sein Repräsentant ist, so daß Jehova geschieht was diesem widerfährt, wobei das Wesensverhältniß zu Jehova auf alttestamentlichem

Digitized by Google

Standpunkt dahingestellt und unerkannt bleibt und erst neutestamentlich offenbar geworden ist. Nicht auf das Ausfließen von Blut und Wasser (so Baur S. 219) bezieht sich das Sehen; denn abgesehen davon, daß dieß nicht im Einklang mit dem Hebräischen stünde, stimmt es auch nicht mit dem griechischen Text; denn εἰς ὅν gehört, wie wir sahen, nicht zu ἐξεκ., sondern zu ὄψ., und obendrein müßte es dann nicht εἰς ὅν, sondern εἰς τίνα heißen. Wer der ist, den sie durchbohrt haben (durch die Hand der Heiden), werden sie reuig erkennen und sehnlich nach ihm hinblicken. Wer er aber ist, ist durch das Wunder an seinem Leibe offenbar geworden.

So hat sich also auch dieser Zug alttestamentlicher Weissagung, welcher zugleich auf die Heilszukunft des schuldigen und darum in schwere Drangsal geführten Israel hinausblickt, in Jesu erfüllt. Es ist von großer Bedeutung, daß der Evangelist diesen Abschnitt, in welchem er die Schuld Israels gegen Jesus hervorzuheben beflissen war, nicht schließt, ohne ein Wort der Weissagung an das Ende zu stellen, welches das Aergste, was der Heiland Israels erfahren muß, und die Heilszukunft Israels zugleich ausspricht. Der Verfasser des 4. Evangeliums weiß also auch, so gut wie Paulus im Römerbrief, von einer zukünftigen Bekehrung Israels; theilt also auch den Glauben an die Aussicht, welche die Propheten des A. B., besonders die exilischen und nachexilischen, hinsichtlich der Zukunft Israels uns eröffnen. Darnach ist also der sog. antijudaistische Charakter des 4. Evangeliums zu beurtheilen. Diese einzige Beobachtung reicht hin, die gesammte Ansicht Baur's und seiner Schule zu widerlegen.

Hieran reiht nun der Evangelist unmittelbar V. 38—42 an. Denn diese Thatsache ist ihm bedeutsam, theils als Unterpfand der V. 37 ausgesprochenen Zukunft Israels, theils um ihrer selbst willen. De W. hat zwar V. 38 „in μετὰ ταῦτα eine große, bisher unbemerkte Schwierigkeit" zu finden geglaubt, indem nach V. 31 die Soldaten die Gekreuzigten abnehmen sollen und hier Joseph von Arimathia nach dem Lanzenstich noch den Pilatus bittet, Jesu Leichnam abnehmen

Digitized by Google

zu dürfen. Dieser Schwierigkeit muß man nicht damit auszuweichen suchen, daß man mit Lcke. ἄρῃ V. 38 mit Wegholen (des von den Soldaten abgenommenen Leichnams) übersetzt. Auch ist nicht nöthig mit Thol. anzunehmen, man habe nach dem Beinbrechen eine Weile mit der Abnahme gewartet, ob sich nicht Jemand den Leichnam ausbitte; sondern man wartete, bis die Gekreuzigten gestorben waren, denn mit dem crurifragium hat man sie nicht todtschlagen, sondern nur ihren Tod beschleunigen wollen. Daß Joseph von Arimathia, als er hörte, daß die Gekreuzigten abgenommen werden sollten, und sah, daß man die Vorbereitungen dazu traf, mit seiner Bitte an Pilatus nicht wartete, versteht sich von selbst. Und daß dieser mit Jesus dann eine Ausnahme in Betreff derer, welche seinen Leichnam abnahmen, machen ließ, hat keinerlei Bedenken. Der römische Gerichtsbrauch verstattete die Ueberlassung der Leichname von Verurtheilten an ihre Angehörigen oder Freunde zu eigener Bestattung (wie z. B. oftmals die christlichen Märtyrer Roms in den Katakomben beigesetzt wurden). Arimathia (Ἀριμαθαία) רָמָתַיִם mit dem Artikel, 1 Sam. 1, 1 der Geburtsort Samuels, zu Ephraim gerechnet, wahrscheinlich identisch mit Ramah Benjamins Matth. 2, 18 (vgl. hierüber Pressel in Herz. R.E. „Rama"). Nicht von daher ist er gekommen, wie Keim III, 513 den Bericht des Matth. 27, 57 zu fassen geneigt ist und dieß nun ausmalt wie er von flüchtenden Jüngern aufgesucht und von der Katastrophe benachrichtigt worden sei u. s. w., sondern von daher stammte er, wohnte aber oder hielt sich wenigstens damals in Jerusalem auf. Dieß ergibt sich zum Ueberfluß aus dem Artikel ὁ vor ἀπό bei Mark. und Joh. (wenigstens א, wenn auch nicht B D), ist aber auch ohne das gewiß. Bei Mark. und Luk. heißt er βουλευτής d. h. Mitglied des hohen Raths, der sich an dessen letztem Vorgehen nicht betheiligt hatte; denn er gehörte zu den, wenn auch sich zurückhaltenden Anhängern Jesu, wie Nikodemus. Sobald er die Erlaubniß von Pilatus erhalten, kommt er Jesu Leichnam abzunehmen: ἦλθεν — ἦρεν wird mit text. rec. nach A B D zu lesen sein und nicht

Digitized by Google

ἦλθον und ἦραν א Tischd. VIII, nämlich er mit seinen Leuten.

V. 39. Es ist dem Evangelisten bedeutsam, daß beide, Joseph von Arimathia und Nikodemus, früher zurückhaltend waren mit ihrer Jüngerschaft Jesu, jetzt aber entschieden hervortraten. Denn wie bei Joseph V. 38 κεκρυμμ. διὰ φόβον u. s. w. im Gegensatze steht zu seinem öffentlichen Hervortreten und Bekenntniß jetzt, so steht auch bei Nikodemus — den für einen ungeschichtlichen Doppelgänger Josephs von Arimathia und für eine Annektirung einer reichen jüdischen Berühmtheit zu halten, eine willkürliche Phantasie Keims III, 517 ff. ist — ὁ ἐλθὼν — νυκτός im Gegensatze zur Oeffentlichkeit seines Handelns; der Gegensatz liegt in νυκτός (vgl. I, 106). Hat der Evangelist schon bei den Frauen V. 25 die treue Liebe hervorgehoben im Gegensatz zu den Soldaten, so offenbart sich uns hier noch stärker im Gegensatze zur eigenen Vergangenheit die Liebe zu Jesus, hervorgerufen durch die Macht der Liebe Jesu selbst. Sein Tod ist die Macht, welche die Menschen überwindet. Und so ist diese Liebesthat der Beiden ein Zeugniß für Jesus und für die Zukunft der Wirkung seines Todes. Damit steht auch im Zusammenhang, daß der Evangelist das Gewicht der Spezereien angibt. Die auffallende, wenn auch nicht undenkbare (geg. Keim u. A.) Menge desselben, 100 Pfd., leichteren Gewichts als das unsrige, von wahrscheinlich pulverisirtem Myrrhenharz und Aloëholz, das zwischen die Binden (ὀθόν.) gestreut wurde, dient ihm zum Beweis der Größe jener Liebe (Lpe.).

V. 40. Nach jüdischer Weise wurde der ἐνταφιασμός verrichtet, nicht nach ägyptischer, nach welcher Gehirn und Eingeweide ausgenommen wurden u. s. w.; und nur vorläufig wird die Bestattung geschehen sein; denn der Sabbath nahte und man mußte eilen. Warum der Evangelist die Frauen nicht erwähnt, welche nach dem Bericht der Synoptiker der Bestattung beiwohnten, erklärt sich aus dem oben aufgezeigten Gesichtspunkt seiner Erzählung von selbst. Von ihrer Liebe hatte er schon vorher gesprochen; hier will er die Macht der

Liebe Jesu im Tode durch den Gegensatz zwischen Gegenwart und Vergangenheit hervorheben: das konnte er bei den Frauen nicht. Ihre Betheiligung verstand sich von selbst; aber das Thun dieser beiden Männer war bemerkenswerth. Daß diese ganze Erzählung nur aus Jes. 53, 9 entstanden sei (Volkm. u. s. w. bei Keim III, 525 ff.) ist abgesehen von allem Andern schon darum unglaublich, weil dann eine Beziehung auf diese Weissagung genommen wäre, um auf sie aufmerksam zu machen. Sollte Jesus keine Freunde gehabt haben, die sich seines Leichnams angenommen und ihn vor Schimpf bewahrt hätten?

V. 41. In einem Garten (18, 1) hatte Jesu schweres Leiden begonnen: in einem Garten ward er zur Ruhe gelegt. So sollte sich's fügen; die Nähe des Sabbaths nöthigte dazu, dieß Grab zu wählen **V. 42.** Wäre das nicht gewesen, so hätten Joseph und Nikodemus Jesu Leichnam wahrscheinlich der Nähe der feindseligen Juden entzogen und weiter weggebracht (Lpe. S. 647). Aber um der Auferstehung Jesu willen sollte es so sein. Es sollte von den Juden Jerusalems sein Grab bewacht werden können; zum Zeugniß wider sie. Der Gewißheit der Auferstehung sollte auch das Andere dienen: *μνημεῖον καινόν, ἐν ᾧ οὐδέπω οὐδεὶς ἐτέθη*. Denn nicht bloß, weil das geziemender schien, wird dieser Umstand von den Evangelisten so geflissentlich hervorgehoben (so gewöhnl.); auch ist es nicht bloß geschehen, damit Jesus aus einem neuen Grabe in das neue Leben geboren würde, wie er aus einem jungfräulichen Leibe in dieses Leben geboren worden war; oder um zu zeigen, daß er keinerlei Gemeinschaft mit Verwesung habe; sondern vor Allem, damit sofort gewiß sei, neque alium praeter Jesum, neque Jesum alterius virtute, ut olim circa sepulcrum Elisaei acciderat, resurrexisse, Lpe. a. a. O. Es sollte für ungläubige Ausflüchte keinerlei Möglichkeit gelassen werden.

So hat denn der Evangelist in den drei Jesu Tod betreffenden Abschnitten aufgezeigt, wie er auch im Tode sich erwies und erwiesen wurde als der Sohn Gottes zum Glauben.

Aber es ist nicht genug, daß Jesus in Freiheit aus diesem

Digitized by Google

irdischen Leben schied und sich dadurch erwies als den, der demselben nicht unterthan ist, weil er nicht aus demselben stammt; und nicht genug, daß er in Freiheit in den Tod ging und sich im Tode als den erwies, der das Leben in demselben ist und es in ihm eröffnet, weil er das Leben in sich trägt, für welches kein Tod, sondern welches die Macht über den Tod ist: er wurde als der Sohn Gottes völlig erwiesen nur dann, wenn seine ζωὴ αἰώνιος, die seinen Inhalt bildete, auch seine äußere Wirklichkeit wurde und als dieselbe zur Erscheinung kam; wenn er also in den Stand der Freiheit über seine Menschennatur auf Grund dessen, das er wesentlich war, eintrat. Dieß ist denn auch der Gesichtspunkt, unter welchen der Evangelist den folgenden Geschichtsabschnitt gestellt hat.

20, 1—29. Jesu Selbsterweisung als des in die Freiheit des Lebens Versetzten und die dadurch bewirkte Vollendung des Glaubens der Jünger.

Hatte der erste der drei letzten Hauptabschnitte der sich vollendenden Hingabe Jesu an seine Feinde den sich vollendenden Unglauben Israels gegenübergestellt (18, 1—19, 16), so dieser dritte der Vollendung Jesu selbst auch die Vollendung des Glaubens der Jünger. Beides steht beidemale in Kausalzusammenhang mit einander. Denn nicht bloß gibt sich Jesus den Juden hin, weil ihr Unglaube sich vollendete, sondern ihr Unglaube vollendete sich auch durch und auf Grund seiner Hingabe. War diese doch auch eine Gefahr für den Glauben der Jünger, so zwar, daß Jesus Vorsorge für sie treffen mußte (16, 32. 18, 8 f.). So hat Jesus auch nunmehr seinen Jüngern sich geoffenbart auf Grund ihres Glaubens, wie er denn auch den Juden nach seiner Auferstehung sich nicht mehr offenbarte um ihres Unglaubens willen. Und wiederum auch vollendete sich der Glaube der Jünger durch und auf Grund seiner Offenbarung in dem neuen Stande des Seins, in den er getreten war (20, 28).

Halten wir dieß nun fest, daß der Evangelist nicht die Geschichte der Auferstehung u. s. w. selbst erzählen, sondern sie

Digitized by Google

nur von diesem besonderen Gesichtspunkt aus darstellen wollte, so werden sich uns die mancherlei Schwierigkeiten leicht heben, welche man bei der Vergleichung mit den Synoptikern gefunden hat. Vor Allem ist es die jerusalemitische Lokalität der Erscheinungen des Auferstandenen, woran die neuere Kritik Anstoß zu nehmen pflegt. Zwar sollte man, um mit Keim III, 533 von Paulus auszugehen, schon aus der unmittelbaren Folge von ἐτάφη, ἐγήγερται und ὤφθη 1 Kor. 15, 4. 5, worauf dann erst durch ἔπειτα davon abgetrennt die Erscheinung von den fünfhundert (in Galiläa) folgt, auf Erscheinungen alsbald nach der Auferstehung in Jerusalem schließen, auf welche dann erst die galiläischen folgten. Aber Keim III, 536 erzählt uns, daß Petrus wie die anderen Jünger im ersten Schrecken geflohen erst in Galiläa Halt machten und da erst, und zwar bald, die ersten Erscheinungen hatten oder vielmehr zu haben glaubten. Aber woher er das weiß, hat er nicht gesagt und ist auch nicht zu sagen, da es eben bloße Phantasie ist. Wendet er aber ein, warum die Jünger, wenn der Herr ihnen in Jerusalem erschien, überhaupt nach Galiläa gewiesen wurden und nicht in Jerusalem blieben (a. a. O.), so liegt die Antwort doch nahe genug, daß Galiläa eben die Heimat der Jünger war und auch die der Anhängerschaft Jesu, welcher sich der Auferstandene bezeugen wollte. Ueberhaupt gilt gegen diese ganze kritische Methode, daß sie von der Voraussetzung ausgeht, daß die einzelnen Evangelien die Geschichte selbst, wie sie sie kannten oder sich dachten, erzählen wollen, während sie doch, und voran das vierte, gar kein Recht zu dieser Voraussetzung geben. So ruht „das entschlossene Urtheil der Kritik über die Ungeschichtlichkeit des 4. Evangeliums" (Keim III, 537) auf einer petitio principii, welche die Eigenthümlichkeit dieser ganzen evangelischen Geschichtschreibung gründlich verkennt. Vgl. I, 155 ff. u. Joh. Ursprung S. 196 ff.

Drei Sätze legt dieses Kapitel dar. V. 1—18: Jesus ist dem Tode entnommen, um zu seinem Vater zu gehen; V. 19—23: Jesus ist in die Freiheit pneumatischer Seinsweise ver-

Digitized by Google

setzt, gemäß welcher er sich nun gegen die Seinigen bethätigt; V. 24—29: Jesus ist den Seinigen erwiesen als Herr und Gott, um als solcher nunmehr, obgleich in die Unsichtbarkeit zurückgetreten, Gegenstand des gewissen Glaubens zu sein.

V. 1—18. Dieser Abschnitt ist beherrscht vom *Gegensatze seiner bisherigen Gemeinschaft mit den Jüngern* und seines bevorstehenden Hingangs zum Vater, wodurch sich auch sein Verhältniß zu den Jüngern anders gestaltet.

V. 1. Es war der erste Tag *τῶν σαββάτων*, d. h. der Woche, also Sonntag, als noch vor Sonnenaufgang (so auch Matth. u. Luk., während Mark. 16, 2 *λίαν πρωΐ* —, *ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου*, beide Zeitbestimmungen: 4. Nachtwache und erstes Morgenlicht vereinigend, also immer noch vor 6 Uhr) Maria Magdalena zum Grabe ging. Die andern Evangelisten wissen von mehreren Frauen. Daß das nun aber eine „nicht auszugleichende Abweichung" sei (*Mey.*), ist etwas vorschnell gesprochen. Joh. erwähnt die andern Frauen nicht, weil er eben nur die Begegnung Jesu mit Maria Magdalena erzählen wollte, um jenen oben erwähnten Gedanken zur Darstellung zu bringen. Daß er aber von mehreren Frauen weiß, zeigt *οἴδαμεν* V. 2 (außer *Hgstb.*, *God.* u. A. auch *Ew.* geg. *Mey.* u. *Brckr.*); denn auch Aufregung konnte Maria Magdalena nicht veranlassen, auch die übrigen Anhänger Jesu mit einzuschließen (*Mey.*), da sie eben diesen ihre eigenen Wahrnehmungen mittheilte, also auch sagte, was *sie* nicht habe wahrnehmen oder erfahren können. Dieß Beispiel zeigt wie sehr der Evangelist bei den Erzählungen dieses Kapitels den Geschichtsinhalt der übrigen Evangelien voraussetzt. Nur das Nöthigste erwähnt er. Läßt er doch auch V. 4 nur die beiden Jünger zum Grabe eilen, und doch steht V. 11 Maria Magdalena bei demselben. Ist Maria Magdalena den anderen Frauen, die mit ihr zum Grabe aufgebrochen, vorausgeeilt (so auch *Stier* VII, 2. *Lichtenst.* S. 465), so ist das bezeichnend für sie und stimmt gut zu ihrer ganzen Art, wie sie uns hier erscheint, vgl. I, 100 f. Warum sie aber alle so früh aufgebrochen, erklärt sich von selbst, wenn die Synoptiker

Digitized by Google

recht berichten, daß sie das Geschäft der Einbalsamirung, worin sie der Sabbath unterbrochen hatte, vollenden wollten. Denn dann hatten sie keine Zeit zu verlieren. Maria Magdalena hatte erwartet, durch den Stein, der die Oeffnung des Grabes füllte (darum ἐκ, Mey.), das Grab noch bedeckt zu finden. Ihrer Trauerempfindung sich zu überlassen, mochte sie wohl einstweilen an demselben sitzen wollen, bis die andern Frauen nachkämen, die dann etwa sich nach Hülfe zur Wegschaffung des Steines umsähen. Daß sie ihn nun aber weggenommen sieht, erschreckt sie so, daß sie ohne viel Aufenthalt zurückeilt. Daß sie über das, was sie gesehen, sich in ihrer Aufregung nicht mit den nachkommenden Frauen erst bespricht — wenn man nicht mit Ew. annimmt, daß eine kurze Besprechung mit denselben zwischen den Zeilen zu lesen sei —, sondern an einen Mann, und zwar zunächst an Petrus sich wendet, ist ganz bezeichnend und psychologisch richtig. Es hat nichts Unwahrscheinliches, daß sie, um zu Petrus zu kommen, einen anderen Weg einschlagen mußte, als welchen sie hergegangen. Dann erklärt sich auch, daß die beiden Apostel den anderen zurückkehrenden Frauen nicht begegneten und von der Engelserscheinung, welche diese hatten, nichts erfuhren. Daß Matthäus die Erscheinung des Herrn, welche Maria Magdalena später hatte, bei Erwähnung der Frauen überhaupt berichtet (28, 9 f.), hat in der zusammenfassenden Erzählungsart desselben seinen Grund.

V. 2. Dem Petrus sagt sie es zuerst, als dem Ersten unter den Aposteln, dann dem geliebten Jünger, als dem, welcher Jesu persönlich am nächsten gestanden und dem sie vielleicht auch sich innerlich am verwandtesten fühlte. Absichtlich hat sie gerade diese aufgesucht, nicht etwa zufällig zunächst getroffen (geg. Lpe. S. 657). Daß beide nicht beisammen gewohnt, wird durch die Wiederholung von πρός zwar nicht bewiesen (Beng.), aber doch wahrscheinlich gemacht. Sie kann sich nichts anderes denken, als daß man Jesu Leichnam weggenommen. Ἦραν sagt sie; daß es die Juden waren, ist ihr keine Frage; sie braucht sie deßhalb den Aposteln nicht erst zu

Digitized by Google

nennen. *Οὐκ οἴδαμεν:* sie und die anderen Frauen. Denn diese waren mit ihr aufgebrochen, um den Leichnam im Grabe zu balsamiren. Diese wissen es also so wenig wie sie: das weiß sie, auch ohne daß sie sich mit ihnen darüber besprochen. Daß die Apostel wissen, wen sie mit *οἴδαμεν* meine, setzt sie in ihrer Aufregung voraus (vgl. V. 15 *αὐτόν*).

In treffender Weise wechseln **V. 3. 4** Aoriste und schildernde Imperfekta mit einander ab (Mey.). Ueber die charakteristischen Züge der folgenden Erzählung, daß Petrus langsamer geht, aber dann in das Grab hineingeht, Johannes vorauseilt, aber dann vor dem Grabe bleibt und hineinschaut, vgl. I, 91. 94. 97. Sind die dort gemachten Bemerkungen richtig, so brauchen wir weder für den Unterschied der Schnelligkeit den Grund im Alter des Petrus und der Jugend des Johannes (Beng., Mey.), noch für des Johannes Nichthineingehen in das Grab den Grund in einer zurückhaltenden Furcht (Beng.) zu suchen. Vielmehr wird den Grund für jenes Lampe richtig in der **conscientia culpae abnegati domini** (S. 660) gefunden haben. Der dem Evangelisten untergeschobenen Absicht, Johannes vor Petrus auszuzeichnen (von Strauß und Baur an bis auf Keim und Hilgf.'s Einl. herab) widerspricht V. 6—8; und der von Baur (S. 323) gefundenen, das „Rivalitätsverhältniß" Beider auszugleichen, die ganze Art des 4. Evangelisten, den geliebten Jünger möglichst zurücktreten zu lassen (I, 95. Joh. Ursprung S. 144. 146 f.).

V. 5. *Παρακύψας* sich bückend — so daß er den Kopf vorbeugte, um durch die niedrigere Eingangsöffnung hineinzuschauen — sieht er die leinenen Binden liegen, ging jedoch nicht hinein, aus natürlicher Scheu. Die ähnlichen von Petrus gebrauchten Worte Luk. 24, 12 sind wahrscheinlich ein aus Joh. frei übertragener, schon im 2. Jahrh. gelesener Zusatz, trotz der Autorität von ℵ A B L u. s. w. Vgl. Tischd. VIII z. d. St.

V. 6. Während er sinnt, was das bedeute, kommt Petrus, geht hinein und beschaut nun Alles genau. Da sieht er denn nicht bloß die Binden, sondern **V. 7** auch das Schweiß-

Digitized by Google

tuch, mit dem das Gesicht verhüllt war, abseits von den Binden zusammengewickelt an einen besonderen Ort hingelegt. Nicht mit ἐντετυλ. (Lcke.), sondern mit κείμενον (Mey.) ist εἰς ἕ. τ. zu verbinden. **Inde patebat, illum qui statum sepulcri mutaverat, quicunque tandem fuerit, nihil festinanter egisse —, sed studio et cum certo consilio lintea corpori detraxisse et concinno ordine in diversis locis reposuisse**, Lpe. S. 662. Daß Jesus nicht geraubt sei, war auf Grund dieser Beobachtung zuvörderst gewiß.

V. 8. Davon überzeugte sich nun auch der andere Jünger, als er, wohl von Petrus aufgefordert, in das Grab ging. *Καὶ εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν.* Manche (z. B. Aug., Luth., Gerh., Grot., Beng., Ebr., Stier VII, 5) erklärten dieß πιστ. zwar: glaubten, daß er, wie Maria gesagt hatte, weggenommen worden sei. Aber theils dürfte das nicht mit πιστ. schlechthin ausgedrückt sein, theils ist das ein Gegenstand des Sehens und nicht des Glaubens gewesen (vgl. Lpe.). **Sed fidei erat, hinc colligere, quod non esset ablatus, sed quod redivivus factus ipse exierit. — Unde concludimus, ab hoc momento in ipsis monumenti huius tenebris animum Joannis fide salvifica resurrectionis Jesu, tanquam novo quodam orti solis justitiae radio collustratum fuisse** (ders. a. a. O. So hat es schon die Parallele bei Luk.: θαυμάζων τὸ γεγονός verstanden; und so denn auch die Meisten). Es ist nicht „der Glaube an Christum im Allgemeinen" (Hgstb.), der ja doch selbst erst wieder hier den Glauben an die Auferstehung zur Voraussetzung hätte, sondern der Situation entsprechend eben dieser, nur eben das erste Auftauchen dieses Glaubens in Johannes und wohl auch in Petrus Gemüth (vgl. ᾔδεισαν V. 9 geg. Baur, Hilgf. u. A. und Hgstb., God.) gemeint. Der Erzähler begnügt sich nur eben seine eigene Erinnerung auszusprechen (Mey.). Es war aber ein Glaube, der sich noch ganz auf diese sinnliche Wahrnehmung (καὶ εἶδεν καὶ ἐπίστ.), nicht auf das Wort der Schrift stützte V. 9. Mit γάρ ist die Schrift dem Sehen gegenübergestellt: solche sinnliche Wahrnehmung bedurften sie um zu glauben;

Digitized by Google

denn noch nicht u. s. w. Erst Jesus mußte ihnen diesen weissagenden Inhalt der Schrift aufschließen, wie sie auch erst aus der Thatsache der verklärten Leiblichkeit Jesu die betreffenden Voraussagungen desselben verstehen konnten (vgl. I, 116 f.). So wenig also hatten die Jünger erwartet, was mit Jesu geschah und sie erfahren durften; so gewiß also ist die Thatsache der Auferstehung, wenn sie dieselbe verkündigen; und so unberechtigt ist die Meinung derer (wie Strauß), welche die evangelische Geschichte als ein aus den alttestamentlichen Weissagungen hervorgegangenes Gebilde ausgeben, da doch erst auf Grund der unerwarteten Thatsachen der Erfüllung sich die Weissagung den Jüngern erschloß. Es ist mit dem Glauben der Jünger gegangen wie mit der Glaubensentwicklung überhaupt, wie sie das 4. Evangelium schildert (vgl. I, 187 ff.). Der nächste Anhalt des Glaubens war die sinnliche Ueberführung, von welcher er nur erst allmälig frei wurde, um sich auf das Wort zu gründen (vgl. zu 4, 46 ff.). So hatten auch die Jünger, um zum Glauben an die Auferstehung Jesu zu gelangen, sinnenfällige Ueberführung nöthig (vgl. den Tadel Jesu Luk. 24, 25) — hier zuerst die negative, in den Erscheinungen Jesu dann die positive — ehe sie zu dem Glauben kamen der glaubte ohne zu sehen (20, 29). Aus dem Grundgedanken und der Gesammtanlage des 4. Evangeliums heraus ist demnach das Wort hier „er sah und glaubte" zu verstehen. Wir sehen hier den neuen Glauben, an die Auferstehung Jesu, keimen.

V. 10. Nachdem sich ihnen nun solche Gewißheit zu bilden begonnen (*οὖν*), gehen sie wieder nach Hause.

V. 11. Maria Magdalena war nachgekommen; während jene fortgehen, bleibt sie am Grabe stehen. Anzunehmen, daß Maria die Jünger nicht mehr getroffen und diese einen andern Weg zurückgegangen (Mey.), ist unnöthig. Es war natürlich, daß sie von ihrer Glaubensahnung der Maria nichts gesagt; sie wagten sichs selbst kaum zu gestehen. Um so mehr bleibt Maria am Grabe; sie hätte auch, wenn jene von ihrem Glauben zu ihr geredet, sich nicht entschließen können das

Digitized by Google

Grab zu verlassen. Die ruhige Betrachtung der Jünger hatte keines Engels bedurft; zu ihnen sollten die Tücher im Grabe reden. Anders bei Maria. Ihre Aufregung war besonderer Tröstung ebenso bedürftig als dafür empfänglich. Vgl. zum Folgenden I, 100 ff. Ihr Schmerz ergießt sich in heftige Klagen. Zweimal ist V. 11 das stärkere κλαίειν (vgl. 11, 31. 33. 35), und dann noch zweimal V. 13 u. 15 gebraucht. Ihr Schmerz zieht sie zum Grabe. Sie weiß, daß es leer ist, aber sie kann es nicht lassen: sie muß hineinsehen.

V. 12. Da sieht sie zwei Engel im Grabe sitzen. Sie ist so aufgeregt, daß ihr das Wunderbare aufhört wunderbar zu sein. Die Jünger hatten die Engel nicht gesehen, weil sie sie nicht sehen sollten. Man braucht weder zu muthmaßen (Griesb.) oder zu spotten (Strauß), daß sich dieselben versteckt hätten; noch mit Lcke. zu behaupten: „alle Engelerscheinungen im N. T. gehören dem subjektiven religiösen Erfahrungsgebiete an, nicht dem allgemeinen sinnlichen. Dieß ist mein Kanon.“ Als ob objektiv und sinnlich identisch wäre! Wenn sich Uebersinnliches in sinnliche Wahrnehmung übersetzt, so wird es eben dem und so weit wahrnehmbar, von dem und soweit es wahrgenommen werden soll. In weißen Gewändern (— denn zu λευκοῖς ist selbstverständlich ἱματίοις hinzuzudenken, — vgl. Win. §. 64, 5 S. 550) erscheinen sie, weil sie der Welt des Lichts angehören (vgl. z. B. Apok. 3, 4. 5. 4, 4). Zwei sind es, im Gegensatz zu den beiden Mitgekreuzigten zu Jesu Seiten. Sie sitzen; denn sie brauchen nicht zu streiten, sondern haben Jesu Leichnam in Frieden gehütet. Zu Häupten sitzt der eine, der andere zu Füßen, da wo Jesus gelegen hatte: denn von Kopf bis zu den Füßen war Jesu Leichnam unter dem Schutze des Vaters und seiner Diener gewesen.

V. 13. Die Anrede der Engel: Weib, was weinest du? hat etwas Theilnehmendes und Beruhigendes. Den Schmerz aussprechen zu können ist Erleichterung des Schmerzes. Maria sieht und bedenkt nicht, wer die sind, die zu ihr reden, sie weiß nichts als ihren Schmerz; so ganz ist sie von ihrer Empfindung hingenommen, daß ihr darüber alles andere Sin=

Digitized by Google

nen und Denken schwindet, und sie bei allen Andern das Gleiche voraussetzt. So redet sie denn von dem was sie bewegt, als müßten das alle Andern auch wissen. Sie — die feindseligen Juden, das versteht sich ihr von selbst — haben meinen Herrn weggenommen — sie sagt nicht wen sie meint; es versteht sich ihr von selbst, daß es jeder weiß. Die Worte sind fast ganz wie V. 2. Dieß, sehen wir, bewegte ihre Seele unaufhörlich: ἦραν τὸν κύριον. Nur hier den Fremden gegenüber inniger als den Jüngern gegenüber: τὸν κύριόν μου, meinen Herrn. So nur noch 20, 28, in der Aufregung des Moments; hier aber als Ausdruck eines stetigen Verhältnisses. Es ist nur ihr Herz, welches redet. Und ich weiß nicht, wo sie ihn hingelegt haben — „ihn", wer kann an einen andern denken? Dreimal wiederholt sie (V. 15) αὐτόν. Ἦραν, ἔθηκαν — das ruft ihr alle Unruhe ihres Inneren wieder wach.

V. 14. So wendet sie sich denn mit diesen Worten um, ohne eine Antwort abzuwarten. Nicht ein „Geräusch" (z. B. de W., Bg.-Cr.) veranlaßte sie dazu; der Auferstandene macht kein Geräusch, wenn er erscheint. Es ist ihre innere Unruhe, die sie treibt ihren Herrn zu suchen. Beng.: Non attendit quis quid in sepulcro loqueretur; Jesum quaerit. Da steht Jesus vor ihr, unerkannt. Wo die Jünger ihn suchten, da finden sie ihn nicht; aber wo sie ihn nicht erwarten, da ist er bei ihnen, wunderbar, ungekannt, wenn er sich nicht zu erkennen gibt. Damit weist der Evangelist auf den Gegensatz des früheren und des jetzt beginnenden Verhältnisses Jesu zu den Seinen hin. Nicht die durch den Tod oder den Todesschmerz entstellten Züge, noch die angeblich vom Gärtner entlehnte Kleidung (Pls. u. A.), aber auch nicht die verweinten Augen u. dgl. waren es natürlich, was Jesum für Maria unkenntlich machte, oder die Flüchtigkeit ihres Hinsehens (Bg. Cr.) verschuldete es, daß sie Jesum nicht erkannte. Von Entstellung der Züge kann beim Auferstandenen keine Rede sein, und seine Kleider hatte er eben von daher, woher sie die Engel hatten. Sondern der Auferstandene wird erkannt nur, wann er erkannt

Digitized by Google

sein will (vgl. die Erzählung vom Gang nach Emmaus Luk. 24, 16. 31 u. Mark. 16, 12 ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ geg. Mey.).

V. 15. Daß sie ihn aber für den Gärtner hält (ὁ κηπ. der welcher eben diesen Garten zu besorgen hatte, Beng.: articulus indicat magnum fuisse hortum, qui non posset esse sine hortulano), war natürlich. Wer kann es anders sein, so früh am Morgen im Garten? (Mey. u. A.). Herr — die Rathlosigkeit ihres Schmerzes läßt sie ehrerbietig, weil hülfesuchend, sprechen — wenn du — σύ mit Nachdruck, ein Wort der Hoffnung im Gegensatz zu ἦραν V. 13 — ihn weggetragen hast — sie bezeichnet ihn nicht näher, nicht weil sie voraussetzt, daß der vermeintliche Gärtner ihre Worte zu den Engeln gehört (Mey.), was willkürlich ist, sondern weil sie in ihrer Empfindung voraussetzt, daß auch alle Andern nur an den denken, welcher ihre ganze Seele füllt. Sage mir, wo du ihn hingelegt hast, und ich will ihn holen, ihn zu bestatten, κἀγὼ — ἀρῶ: „die überschwängliche Liebe in ihrem Schmerze wägt ihre Kraft nicht" (Mey.). „Sie vergißt alles beide, ihre weiblichen Sitten und Person" Luther 50, 427.

V. 16. Sie hatte sich in ihrer Aufregung, ohne auf eine Antwort zu warten, wieder dem Grabe zugewandt, als müßte sie ihn im Grabe finden (geg. Lpe., Lcke., Bg. Cr., Stier VII, 15. Hgstb.): da ruft sie Jesus beim Namen mit der alten wohlbekannten Stimme Maria. Der Ton der Stimme trifft ihre Seele. Rasch wendet sie sich um (στραφεῖσα), mit dem Rufe Rabbuni (nur hier und Mark. 10, 51, eine dialektische Nebenform mit dunklerer Aussprache für רַבָּן c. Suff.). „In diesem Rabbuni! ist ihre ganze Seele" (Stier): darum hat der Evangelist mit Absicht dieß Wort aufbewahrt. Es war die frühere Stimme, welche sie gehört; es ist der frühere Name, mit dem sie ihn begrüßt (vgl. 11, 28): so ist es die frühere Gemeinschaft, für welche sie ihn sich und den Andern zurückgegeben glaubt, und welche sie nun zu erneuern gedenkt, indem sie sich zu ihm wendet, jedenfalls seine Füße zu umfassen (geg. Mey.: oftmals ἅπτεσθαι γούνων bei Homer).

Digitized by Google

V. 17. Darum spricht Jesus zu ihr: *μή μου ἅπτου.* Dieß Wort zu ändern (*μὴ οὐ πτόου* Vogel; *σύ μου ἅπτου* Schulth.; *ἅπτου μου* Gersd.), hat man keinerlei Recht. Anzunehmen, daß eine Berührung Jesum geschmerzt (Paul.), hat die unmögliche Vorstellung einer Rückkehr Jesu aus dem Scheintod zur Voraussetzung; daß sie Jesu Verklärungsprozeß gestört haben würde (Olsh.), ist abentheuerlich. Oder wollte sich Maria von der Wirklichkeit Jesu überzeugen, so daß ihr Jesus erwidert hätte, es sei nicht nöthig; denn er sei noch nicht verklärter Geist, sondern noch leibhaftig (z. B. Mey., Bg. Cr.)? Aber sie war der Wirklichkeit Jesu ohnedieß unzweifelhaft gewiß (*Ῥαββουνί*), ohne weiter zu reflektiren, wie er leibhaftig vor ihr stehen könne, da er doch wirklich gestorben war. Warum sollte ferner Jesus ihr verbieten, wozu er die andern Jünger auffordert? Und warum sollte er nicht wie zu diesen sagen: denn ich bin Fleisch und Bein u. s. w., sondern so undeutlich, denn ich bin noch nicht aufgefahren? Denn daß er dieß noch nicht war, sah sie ja, indem sie ihn vor sich stehen sah; dafür brauchte sie also keine Versicherung. Auch ist *ἅπτεσθαι* mehr als *θιγγάνειν* oder *ψαύειν,* und *μή μου ἅπτου* nicht geradezu = noli me tangere. *Ἅπτεσθαί τινος* heißt, sich an etwas oder einen hängen, sich mit einem zu schaffen machen, se annectere, adhaerere alicui, commercium habere, vgl. Grimm Lex. Aber freilich immer äußerlich, nicht geistig wie Lpe. S. 677 erklärt. Sie will Jesum fassen, ergreifen, festhalten, um seiner Gemeinschaft zu genießen und ihrer Liebe genug zu thun durch diese äußere Berührung; etwa wie von jener Sünderin, die Jesu Füße küßte und salbte, erzählt wird Luk. 7, 36 ff. (V. 39 *ἡ γυνὴ ἥτις ἅπτεται αὐτοῦ* vgl. V. 44 ff. V. 47 *ἠγάπησεν πολύ*). Verbietet ihr nun Jesus die Berührung als solche, etwa weil es wider das Decorum war (Mey.)? Aber es war doch nicht mehr dagegen als bei jenem Vorfalle. Dazu gab es hier keine argen Zeugen. Den Grund gibt Jesus selbst an in den folgenden Worten: *οὔπω γάρ* u. s. w. Denn daß diese das Vorhergehende und nicht das Nachfolgende begründen, ist keine Frage.

Digitized by Google

Was wollen nun aber diese Worte sagen? Daß er eben im Begriffe stehe zum Himmel aufzufahren, daß sie ihn also nicht aufhalten solle, weil er Eile habe (Kinkel St. u. Krit. 1841. S. 547 ff., Baur S. 221 f. Neutest. Theol. S. 381. Köstl. Lehrbgr. S. 190, Lutterbeck neutest. Lehrbegr. II, 282 u. A.)? Aber so lauten eben die Worte nicht. Statt „denn ich bin noch nicht aufgefahren" hätte Jesus sagen müssen: „denn ich will eben auffahren." Das folgende Präsens *ἀναβαίνω* fordert die Annahme der (oder einer) mit der Auferstehung zusammenfallenden oder vielmehr bald darauf folgenden (denn V. 1—17 läge doch immer dazwischen) Himmelfahrt so wenig, wie die ähnlichen Präsentia in den Abschiedsreden: *ὑπάγω, πορεύομαι, ἔρχομαι πρὸς τὸν πατέρα* (vgl. Hofm. Weiss. II. S. 185). Auch wollen die folgenden Erscheinungen Jesu Erscheinungen nicht des Aufgefahrenen und Wiedergekommenen, sondern des Auferstandenen sein. Denn nur der letzteren Thatsache dienen sie zum Beweis (V. 20. 21. 25. 27). Daß Jesus der Maria das *ἅπτεσθαι αὐτοῦ* nicht deßwegen versagt, weil er, wie Weiße (II, 395) wunderlich phantasirt, jetzt noch leiblos gewesen und erst in Folge der Rückkehr zum Vater wieder mit einem Körper bekleidet worden sei, oder weil, wie Hilgf. erklärt, nach dem Tode die *σάρξ* das, was sie an sich ist, etwas ganz Unnützes (6, 63; s. dagegen z. d. St.) in der That geworden sei (Ev. Joh. 298; später, Ztschr. 1868 S. 436, weil er jetzt noch nicht Gegenstand der Verehrung gewesen sei, wogegen vgl. 20, 28) — das alles versteht sich von selbst. Es ist ein augenscheinlicher Gegensatz zwischen dem was Maria begehrt und dem was Jesus sie heißt. Sie will ihren Meister fassen und halten, selig ihn wieder zu haben wie vordem, Jesus aber heißt sie zu den Jüngern gehn, also ihn lassen, um Botin des Auferstandenen an jene zu sein. Dazwischen steht nun: denn ich bin noch nicht aufgefahren zu meinem Vater. Das steht also erst noch bevor. Eben darum soll sie nicht *ἅπτεσθαι αὐτοῦ*. Dieß ist nicht so gemeint, daß die frühere Gemeinschaft, wie sie Maria erneuern wollte, nach seiner Auffahrt eintreten solle,

Digitized by Google

nur dann eben geistig, nicht äußerlich wie früher. So Grot.: vis omnino frui amicitia mea. — At ubi ad patrem ascendero, veniet tempus, quum frui mea amicitia perfectissime poteris non terrestri contactu sed — spirituali; ähnlich Lpe., ich früher, God. Aber es wird nicht angehen bei ἅπτεσθαι einen solchen Wechsel der Bedeutung anzunehmen, daß es bei οὔπω u. s. w. in einem ganz andern Sinn zu ergänzen wäre als es in μή μου ἅπτου gemeint ist. Vielmehr der Herr heißt Maria nicht an ihm haften, sondern den Jüngern Botschaft bringen, weil er noch nicht aufgefahren ist; dieß steht also erst noch bevor und liegt noch nicht rückwärts. Es ist nicht der bereits Aufgefahrene der vor ihr steht; es ist demnach nicht etwa bereits die Zeit, von der er gesagt hat, daß er hingehen werde zum Vater und dann wiederkommen zu ihnen. Es ist noch nicht die Zeit angebrochen, wo die Gemeinschaft mit ihm zum Ziel ihrer Vollendung kommen wird, sondern nur erst eine Zwischenzeit, wo sie sich mit seiner geistigen Gemeinschaft begnügen müssen. Vgl. Hofm. Schriftbeweis II, 1, 524.

Es ist keine geringe Zumuthung, welche Jesus der Maria stellt, daß sie an der Gewißheit seiner Auferstehung sich genügen lassen und jener künftigen Gemeinschaft sich getrösten soll. Für jetzt soll sie dieß, was ihr nun gewiß geworden, auch den andern verkündigen. Dem μή μου ἅπτου stellt Jesus das πορεύου δέ gegenüber. Wenn er an diesem Orte die Jünger seine Brüder nennt, so ist diese Bezeichnung hier mit Absicht gewählt. Aber sie steht nicht etwa in pragmatischer Beziehung zu der von der Maria verrathenen Ungewißheit über die Wirklichkeit seiner leiblichen Erscheinung (so Mey. früher); denn in ganz anderer Weise erklärt Jesus früher diese Bezeichnung Matth. 12, 50. Mark. 3, 35. Es ist Ausdruck der Liebesgemeinschaft, die nach wie vor bestehen soll (Mey., God.). Dieser ist um so bedeutungsvoller, als sich Jesus dadurch zu denen bekennt, welche geflohen waren, als er gefangen genommen wurde (Beng.), und sich so wenig zu ihm bekannt hatten. Was Maria diesen melden soll, hat dieselbe Bedeutung

Digitized by Google

wie das, was der Herr der Maria gesagt hat. Denn ich fahre auf u. s. w. bezieht sich auf das Vorhergehende: „ich bin noch nicht aufgefahren.“ Die nächstbevorstehende Zeit ist für die Jünger so wenig wie für Maria eine Zeit äußerer sinnenfälliger Gemeinschaft, sondern die Zeit des Hingangs und der Ferne Jesu, in welcher sie seiner nur im Glauben gewiß sein können. Ἀναβαίνω im Präsens, sagt Jesus, nicht als stünde es sofort, augenblicklich bevor (vgl. oben), sondern weil es die nächstbevorstehende und gewisse Thatsache ist. Aber wenn er nun dadurch ihnen äußerlich entzogen wird, so sollen sie sich dadurch um so weniger irre machen lassen, je gewisser sie der durch ihn vermittelten Gottesgemeinschaft sein können. Denn mit den Worten: zu meinem Vater und eurem Vater, und meinem Gott und eurem Gott will Jesus das Verhältniß bezeichnen, in welchem er nun zu Gott vollendet wurde, als Sohn der Auferstehung in ein Leben eingetreten, in welchem er Maria nicht mehr zu seiner Mutter, sondern nur Gott zu seinem Vater und zwar jetzt in vollendeter Weise hat, weil die Schranke des Fleisches gefallen ist, indem dasselbe ganz des Geistes wurde. Was ihm aber damit widerfahren ist, ist für die Seinen geschehen. Denn nun ist auch Gott in höherer Weise wie vorher ihr Vater geworden, weil jetzt in Christo dem Verklärten. So scheidet Jesus auch hier zwischen sich und den Andern und spricht selbst hier, wo er sich am engsten mit Menschen zusammenfaßt, nicht noster, sondern meus und vester (Beng., Lpe, Stier). Aber indem nun Jesus so der vollendete Sohn des Vaters geworden ist, hat dieser doch nicht aufgehört, auch sein Gott, weil Jesus nicht aufgehört, auch Mensch zu sein. So setzt dieß Jesus hinzu, stellt dem aber sofort θεὸν ὑμῶν parallel: denn weil Gott Christi Gott ist, ist er auch der Jünger Gott erst in rechter Weise. Am Vater und Gott Jesu Christi haben sie, weil diesen, auch ihren Vater und Gott (man beachte, daß der Artikel nur einmal gesetzt ist). Darum stellt sich Jesus mit den Jüngern als seinen Brüdern Gotte gegenüber zusammen, sich doch von ihnen wieder unterscheidend; vergl.

Digitized by Google

Hebr. 2, 11. Von seiner Mutter schweigt hier Jesu, wohl nicht zufällig.

V. 18. Und Maria ging hin und that wie ihr geheißen war. Dieß fügt der Evangelist absichtlich hinzu, um zu bemerken, daß der Glaube der Maria stark genug war, um auf die sinnliche Gegenwart verzichten zu können und auch für die Jünger die neue Zeit des Glaubens ohne Schauen zu eröffnen. Dieser Gegensatz des Alten und Neuen ist der Gesichtspunkt dieser Erzählung. Nur weil er dieß übersehen, hat z. B. auch Mey. hier eine unausgleichbare Differenz mit dem Bericht des Matthäus erblickt (28, 10, vgl. Mark. 16, 7), welcher nur Erscheinungen in Galiläa kenne, während Lukas (24, 49. Akt. 1, 4) wie dieses Kap. nur von solchen, die in Judäa geschehen, wisse, das von Joh. stammende Anhangskap. dagegen die gemischte Tradition repräsentire. So zu Mtth. 28, 10. Aber hiebei wird verkannt, daß sich dieß Wort Jesu bei Matth. auf seine Verheißung bei demselben (26, 32 vgl. Mark. 14, 28) bezieht: *μετὰ τὸ ἐγερθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν*, und daß diese Verheißung nicht bloß von Erscheinung des Auferstandenen, sondern von Sammlung der Zerstreuten handelt. Erschienen ist er ja auch nach Mtth. den Frauen am Auferstehungstage bei Jerusalem, also in Judäa! Jenes andere aber sollte in Galiläa stattfinden, weil Jerusalem ihn verworfen hatte, während er dagegen in Galiläa Glauben gefunden und Anhängerschaft gewonnen. Also nicht zum Behuf einer Erscheinung bestellt Jesus die Jünger nach Galiläa, sondern damit er sie dort in diejenige Erkenntniß leite und in ihnen diejenige Gewißheit wirke, welche der neuen Gemeinde aus Israel im Gegensatze zur alten und den Oberen jener im Gegensatze zu den Oberen dieser bestimmt und nöthig war. (Vgl. Hofm. Weiss. II S. 181 f.). Von alle dem handelte es sich bei Joh. nicht. Wie sollte und konnte also Joh. dieses Wort Jesu anführen? Lukas aber will berichten, wie das, was den Jüngern in Betreff Jesu aus seiner Erscheinung und aus der Schrift offenbar geworden, auch als Gegenstand ihrer Verkündigung von Jesus ihnen aufgetragen

Digitized by Google

wurde. Diese aber geht von Jerusalem aus. Wozu sollte also Luk. die Jünger auch nach Gal. führen und von ihrem Aufenthalte dort berichten? Vgl. Lichtenst. S. 460 ff.

V. 19—23. Jesus ist in die Freiheit pneumatischer Seinsweise versetzt, gemäß welcher er sich nun gegen die Seinen bethätigt. Wenn die andern Evv. mehr hervorheben, daß Jesus der Furcht der Jünger gegenüber sich als wirklich Seienden erwiesen hat, so Joh., daß als denselben und doch ganz anders gewordenen. Deßhalb schweigt dieser hier von der Betastung und vom Essen. Man hat also kein Recht zu sagen, diese Züge seien von der Tradition hinzugefügt (Mey.). Das Neue und Wunderbare der Erscheinung Jesus sollen wir erkennen. Deßhalb kann *τῶν θυρῶν κεκλεισμένων* V. 19 weder zur Zeitbestimmung (Heum., Herd.) noch bloß zur Charakteristik der Jünger dienen, sondern will das Wunderbare der Erscheinung Jesus andeuten (so gewöhnl.). Nicht als ob die Thüren **ad nutum divinae majestatis eius** sich plötzlich geöffnet hätten (Calv., Bg. Cr., Hieron. **creatura cedente creatori**); sondern trotz der verschlossenen Thüren trat Jesus zu seinen Jüngern ein, zum Zeugniß daß mit seiner Leiblichkeit nunmehr jene Veränderung vorgegangen, welche das Wandeln auf dem Meere in jener Nacht 6, 16—21 vorbedeutet hatte — nur daß er noch nicht auch der Erde entnommen und bei Gott im Himmel ist. Man hat lutherischer Seits diese Stelle für die Ubiquitätslehre benutzt. Worauf Lpe (S. 686) erwidert: **ad quid penetrasset et advenisset, si per omnipraesentiam suam illic erat?** Gegen beide Seiten ist zu sagen, daß Jesus noch nicht im Himmel, also noch nicht am Ort der Allgegenwart Gottes war. Doch sehen wir soviel: er kann sein wo er will. Es ist aber hier ein Sein gemeint als des friedebringenden Herrn bei den Seinen.

Der Furcht der Jünger ist gegenübergestellt sein Gruß: *εἰρήνη ὑμῖν*. In ihrer Trennung vom Herrn haben sie Angst; seine Nähe ist Sicherheit und Friede. Das ist auch durch jenen Vorgang 6, 16 ff. vorbedeutet. Nicht ohne seinen Frie-

Digitized by Google

den zurückzulassen, war Jesus geschieden (14, 27. 16, 33), doch so, daß man wohl erkennt, daß der Friede in seiner Völligkeit für die Jünger erst eine Sache der Zukunft sei. Nicht ohne seinen Frieden nicht blos zu wünschen, sondern wirksam zu bringen, kommt Jesus wieder zu den Seinen. Doch wird auch das noch nicht die Völligkeit des Friedens sein, da Jesus noch nicht in die Völligkeit seines Seins und die Jünger noch nicht in die Völligkeit der bleibenden Gemeinschaft mit ihm eingetreten sind. War beim Abschied der Friede das Ziel seiner Worte, so jetzt der Beginn. Denn dazwischen liegt die Thatsache, deren doppelseitiges Zeugniß seine Erscheinung ist (vgl. V. 20). Deßhalb ist εἰρήνη nicht bloß Empfindung od. ähnl., sondern das neue durch jene Thatsache gewirkte Verhältniß zu Gott, sofern es als neuer Stand auch in die Empfindung tritt.

Wie nun aber V. 19 einen Gegensatz enthält zwischen dem bisherigen und dem neuen Sein der Jünger, wie es durch Jesu Auferstehung gewirkt ist, so V. 20 den Gegensatz des bisherigen und des neuen Verhältnisses zu Jesus — Hände und Seite weist er ihnen, sie durch die Wundenmale zu vergewissern, daß er derselbe ist, der am Kreuze gestorben. Wenn Lukas (24, 40) die Füße statt der Seite nennt, so wird es sein, weil dort Jesus die Jünger von der Realität seiner Leiblichkeit überzeugen will (so auch de W. geg. Mey u. A.) welcher Absicht dort auch das Betasten und das Essen dient. Hier handelt es sich dagegen um die Identität. Darum heißt es auch, die Jünger freuten sich ἰδόντες τὸν κύριον. Es ist ihr Herr, den sie nun wieder haben.

V. 21. Dieser Freude der Jünger über die Wiedervereinigung stellt Jesus gegenüber ihre Sendung von ihm weg. Aber diese spricht Jesus nicht aus, ohne durch Wiederholung des Grußes das Gut wieder genannt zu haben, das ihnen durch seine Auferstehung zu Theil geworden. Denn allerdings ist das zweite εἰρήνη ὑμῖν nicht Abschiedswort (so Lcke, Bg. Cr., Stier), was ein unerträglich rascher Wechsel wäre, sondern nachdrückliche Wiederholung des Grußes (Lye, Beng.,

Digitized by Google

Mey u. A.), aber als fundamentum missionis (Beng.). Friede bringt er ihnen, da er nun wieder zu ihnen kommt, und zwar Friede bringt er ihnen für den Auftrag, mit dem er sie von sich weg sendet. Wie Jesus die Maria Magd. von der sinnlich vermittelten Gegenwart verwiesen hatte auf den Glauben, welcher denselben nicht mehr bedürfen soll, so verweist er die Jünger von dem früheren Verkehr mit ihm, da sie Empfangende waren, auf ihren nun beginnenden Beruf für ihn, da sie nun thätig Wirkende sein müssen (vgl. Hofm. Weiss. u. Erf. II, 205). *Πέμπω* sagt er hier, im Präsens, wie dort *ἀναβαίνω*. So wenig er dort sofort auffährt, so wenig sendet er sie hier sofort. Sind sie doch nach acht Tagen noch in Jerusalem, auf die Thatsache wartend, mit welcher dieses Ausgehen zum Berufswirken erst zur Wirklichkeit werden soll. Warum sollte nicht auch dort Jesus noch auf Erden bleiben, wartend auf die Zeit, da auch für ihn das Auffahren zur Wirklichkeit werden soll? Das Präsens bezeichnet hier wie dort nur den Gegensatz des Neuen gegen das bisherige Alte, welches dort Maria, hier die Jünger erneuern wollen, welches aber Jesus ihnen als abgeschlossen und vergangen kundthun muß. Diese ihre Wirksamkeit nun aber wird sein nach Analogie seiner Wirksamkeit. Denn wie er patris apostolus war (17, 18. Hebr. 3, 1), so sollen sie Christi apostoli sein, nämlich Verkündiger, Zeugen, Diener des Wortes. Das sagt Jesus, die Jünger zurechtzustellen in ihren Gedanken über die Zukunft des Reiches, dessen Beginn sie nun mit Christi Auferstehung erwarten mußten. Auf den Beruf nun der ihrer wartet bezieht sich das Folgende:

V. 22. Und da er das sagte, hauchte er sie an und spricht zu ihnen: nehmet heiligen Geist. Wie es Gen. 2, 7 von Gott heißt: *ἐνεφύσησεν*, ähnlich hier von Christo (Hgstb.). Wie der Odem des Lebens von Gott ausgeht, so der Odem eines neuen Lebens von Christo. Denn das neue Leben ist in ihm dem Auferstandenen und Verklärten neue Wirklichkeit geworden. Darum kann er von dem Hauch des Mundes, mit dem er die Jünger anhaucht, sagen: *λάβετε* u. s. w. Denn dieser ist es,

Digitized by Google

den er πν. ἁγ. nennt. Es wird der Sache nicht völlig entsprechen in dem Hauch des Mundes nur ein Symbol (so gewöhnl. z. B. de Wette u. Hgstb.) oder Symbol und Mittel der Geistesmittheilung (so z. B. Calov: bibl. illustr. symbolum, in quo cum quo et per quod dabatur Sp. s., erat flatus ille oris Christi, sicut deinde symbolum tale fuere linguae igneae; Mey. u. A.) zu sehen; noch unrichtiger aber wird es sein, das Ganze nur im Sinn einer Verheißung zu fassen (z. B. Grot. Lpe), da Jesus nicht sagt λήψεσθε sondern λάβετε. Auf der anderen Seite aber ist es viel zu viel, hierin bereits die Erfüllung seiner Verheißung in Betreff des Geistes zu sehen, Köstl S. 206, um auch hieraus die vorhergegangene Himmelfahrt zu beweisen und umgekehrt (Baur S. 223, Hilgf., ähnl. Keim. III, 614). Aber nicht bloß dürfte dann der Artikel nicht fehlen, wenn Jesus vom verheißenen Paraklet selber sprach, sondern es würde auch mit der Verheißung nicht stimmen. Denn den Paraklet will ja Jesus vom Himmel herab, vom Vater aus senden, vom Vater aus, und nicht vom Munde des auf Erden seienden Jesus, geht er 15, 26; ja der Vater gibt, sendet ihn auf Jesu Bitte hin in Jesu Namen, 14, 16. 26. Nur ein sehr tumultuarisches Verfahren kann jenes ignoriren und dieses übersehen. Vgl. dagg. auch Weiß Lehrbegr. S. 289. Die „quantitative" Verschiedenheit aber der Geistesmittheilung hier von der an Pfingsten, welche Thol. findet, läßt sich doch zu wenig vorstellbar machen und hat keinerlei Anhalt am Texte. So wird man doch zu der von ihm abgewiesenen „qualitativen" zurückkehren müssen. Aber freilich die Unterscheidung zwischen der gratia ministerialis und der pfingstlichen gratia χαρισματική, wie sie in der dogmatischen Exegese heimisch ist, wird nicht haltbar sein. Denn weder handelt es sich hier bereits um Ausrichtung eines Dienstes, wozu also Ausrüstung nöthig war, noch beschränkt sich der Geist der Pfingsten bloß auf charismatische Begabung. So wird es doch sicherer und nicht wie Thol. meint „nichtig" und „spintisirend" sein, davon auszugehen, daß πν. ἁγ. nicht den Artikel hat. Demnach liegt der Ton auf

ἅγιον. Wenn sie den Hauch seines Mundes fühlen, sollen sie wissen daß es heiliger Geist ist, welchen sie empfangen, weil der Hauch seiner verklärten, somit der Gemeinschaft der sündigen Menschheit entnommenen Menschennatur (vgl. Hofm. Schriftb. II, 1, 523.) Nicht als wäre das ein „heiliges Mittelding, welches heiliger Geist und doch nicht der heilige Geist ist", eine Vorstellung, welche außerhalb der Schrift liege (Mey); es ist immer der eine selbe heilige Geist, welcher Jesu einwohnte und 7, 39 noch nicht war, welchen die Jünger hier empfangen im Hauch des Mundes Jesu und der doch erst an Pfingsten über sie ausgegossen wird; aber sein Verhältniß zu Jesu und zu den Seinen macht eine Geschichte durch. Vordem in Jesu beschlossen soll er als Geist des Verklärten und Erhöhten die Macht des neuen Lebens und der Gemeinde Jesu werden. Jetzt nun galt es noch nicht Wirksamkeit im Dienste Jesu, also noch nicht Mittheilung einer Macht der Wirksamkeit wie an Pfingsten, wohl aber sollten die Jünger der Verklärung Jesu gewiß gemacht werden, wie an Pfingsten der Erhöhung Jesu. So haucht sie Jesus hier an mit heil. Geist, wie er an Pfingsten denselben vom Himmel aus über sie ausgießt. Beidemale entspricht die Gegenwart des Geistes dem Lebensstadium Jesu selbst. So steht denn der Geist hier allerdings in Beziehung zu Pfingsten. Er ist Angeld und Unterpfand der Pfingstmittheilung, ἀπαρχή, arrha pentecostes (Beng.) somit Anticipation derselben. Das Verhältniß des Vorgangs und Wortes hier zur Geistesausgießung ist analog dem von Kap. 3 zur Taufe, von Kap. 6 zum Abendmahl, von 17, 1 zur Himmelfahrt. Aber man muß das freilich nicht so verstehen, daß man mit Lcke. das Pfingstfest als den „Kulminationspunkt der in den Gemüthern der einzelnen Jünger immer bewußter werdenden Geistesmittheilung" bezeichnet. Denn nicht um Vorgänge des Bewußtseins und um einen inneren Prozeß, sondern um geschichtliche Thatsachen, die den Jüngern widerfahren sind, handelt es sich hier.

Diente nun die Geistesmittheilung hier dazu die Jünger des Verklärungsstandes Jesu zu vergewissern, und ihnen die

Digitized by Google

Pfingstmittheilung unterpfändlich zu verbürgen, so verschlug es nichts, ob einer oder der andere aus dem Jüngerkreis fehlte. Denn es ist willkürlich anzunehmen (wie z. B. Mey.), daß bei Thomas acht Tage später vom Herrn nachgeholt worden sei, was ihm dießmal, da er nicht gegenwärtig war, entging. Wäre es geschehen, so hätte es der Evangelist sicher berichtet, da es in den Zusammenhang seines Gedankens wohl hineingehört haben würde. Aber dem Thomas ist jene Vergewisserung in so besonderer Weise geschehen, daß ihm dadurch jener Mangel ersetzt wurde.

V. 23. Wenn ihr welchen die Sünden erlasset, so sollen sie ihnen erlassen sein, wenn ihr sie welchen behaltet, so sollen sie behalten sein. Ἀφιέναι loslassen, aus der Schuldhaft Gottes; im Gegensatz dazu, im Bilde bleibend, κρατεῖν festhalten, so daß sie in der Haft bleiben. Was sie so thun, das soll ein Faktum auch bei Gott sein. Wie hängt nun dieß mit dem Vorhergehenden zusammen? Bezeichnet dieß die Mittheilung einer besonderen Amtsgnade? Calov: bibl. ill.: ut antea jam acceperant Spiritum ratione sanctificationis, ita nunc accipiunt ratione ministerii evangelici. Dieß ist aber nach beiden Seiten hin anfechtbar. Denn den heil. Geist im neutest. Sinn hatten die Jünger vorher nicht, sondern erhielten ihn erst an Pfingsten auch für das persönliche Glaubensleben; und einen besonderen Amtsgeist in dem Sinn, daß er mit dem Amte selbst und ohne Weiteres verbunden wäre, gibt es nicht. Nicht in einer besonderen Geistesausrüstung, sondern im Worte selbst liegt die Kraft der Sündenvergebung. Jedenfalls aber war es richtiger, wenn unsre alten Dogmatiker in unsrer Stelle die bleibende Vollmacht des Amtes begründet sahen, ohne freilich über das Verhältniß der Geistesmittheilung V. 22 hiezu klare und genügende Rechenschaft zu geben, als wenn z. B. Mey. in der Geistesmittheilung eine besondere und spezifische charismatische Begabung, nämlich die der sittlichen Disciplinargewalt, findet, welche die spezielle Gewalt des apostolischen Amtes war. Wäre dieß, so hätte Joh. hervorheben müssen, daß gerade und nur die

Elfe versammelt waren, oder es nur diesen gegolten habe. Die Parallele Luk. 24, 33. 36 ff. spricht vielmehr dagegen (*οἱ ἕνδεκα καὶ οἱ σὺν αὐτοῖς*). Auch datirt alle charismatische Begabung ohne Ausnahme erst von Pfingsten an. Dieses Charisma aber mit der katholischen Exegese vollends überhaupt auf die im Amt Stehenden aller Zeiten zu beziehen, ist Willkür. Allerdings hat der Vorgang V. 22 eine Beziehung auf den Beruf der Jünger, aber nicht durch Mittheilung einer besonderen Geistesgabe. Was V. 22 geschah, war, daß die Jünger überführt wurden, daß Jesus in den Stand der Verklärung eingetreten sei, so daß nun heiliger Geist von ihm ausgeht. Dieß aber ist der Thaterweis der Versöhnung, daß also Sündenvergebung vorhanden und die Gemeinschaft Jesu Christi Besitz der Sündenvergebung ist. Wenn nun die Jünger ausgehen ihn zu verkündigen und in seine Gemeinschaft aufzunehmen, so ist dieß Verkündigung der in ihm vorhandenen Sündenvergebung und Zueignung, oder im entgegengesetzten Fall Versagung derselben. Mit der Verklärung Jesu Christi ist demnach Möglichkeit und Wirklichkeit der Sündenvergebung und Versagung derselben vorhanden. In diesem Sinne kann der Verklärte seinen Jüngern die Versicherung geben, daß ihre Sündenvergebung und Sündenbehaltung Wahrheit ist, weil die Sündenvergebung in ihm Thatsache ist (Hofm. a. a. O.) Somit ist hierin allerdings, wie unsere Alten lehrten, die **potestas clavium** ausgesprochen und begründet; nicht weil die Amtsträger durch den Besitz des Geistes die Fähigkeit und Ermächtigung hätten Sünde zu vergeben u. s. w., sondern weil die Gegenwart des Geistes der Beweis für die vorhandene Sündenvergebung ist. Die Stätte des Geistes aber ist die Gemeinde; sie ist die Inhaberin der Sündenvergebung; und wenn sie dieß ihr Gut zutheilt und verwaltet, oder versagt, so ist dieß eine Wirklichkeit die vor Gott gilt. Sie thut dieß aber durch das Amt, welches beauftragt ist im Namen der Gemeinde zu handeln.

So hat denn dieser Abschnitt nicht nur die neue pneumatische Seinsweise Jesu, sondern auch die Wirkung, welche

Digitized by Google

die Bethätigung des dem Tode der Sünde entnommenen Jesus für die Seinen hat, gezeigt: daß nämlich im seinen Kreise das Gut der Sündenvergebung und der dasselbe mittheilende .Beruf ist, also das Ende der Geschichte der Sünde. Dieß aber ist bedingt durch die Thatsache der Auferstehung und neuen pneumatischen Seinsweise Jesu Christi. Dem entsprechend wird denn nun das Evangelium schließen mit dem Bekenntniß und der Gewißheit des in dieses Leben Versetzten, wie beides, Bekenntniß und Gewißheit des Glaubens, dem gegenwärtigen Stande Jesu gemäß, sich von nun an zu gestalten hat.

V. 24—29. Jesus ist den Seinen erwiesen als Herr und Gott, um als solcher nunmehr, obgleich in die Unsichtbarkeit zurückgetreten, Gegenstand des gewissen Glaubens zu sein. Seinen Auferstehungstag wählt Jesus für seine nächste Erscheinung. Daß sie an demselben Ort, an welchem die vorige, stattgefunden, ist keine Frage (vgl. V. 26 *πάλιν ἦσαν* u. s. w. gegen Olsh. Galiläa.) Das Fest über waren die Jünger in Jerusalem geblieben; nachdem sie sodann den Sabbath über noch geruht, wollten sie auch das Gedächtniß des Auferstehungstages in Gemeinschaft feiern, vielleicht auch in der Erwartung einer neuen Erscheinung Jesu, damit ihn auch Thomas gesehen hätte (vgl. Lichtst. S. 474, Stier VII, 123). Ueber diesen vgl. I, 84 ff.

V. 24. Warum Thomas nicht bei den Andern gewesen, erklärt sich vielleicht, wenn die früher gegebene Charakteristik desselben richtig ist. Seine Schwermuth mochte am liebsten ungestört seinem Schmerze leben wollen.

V. 25. Seine Antwort auf die Freudenbotschaft der Andern lautet wie feste Gewißheit, daß das nie geschehen werde. Neque dicit: si videro, credam; sed solummodo: nisi videro, non credam. Neque existimat, se visurum esse, etiamsi ceteri se vidisse dicant, Beng. Daß er nur die Hände und die Seite Jesu und nicht auch die Füße nennt, ist natürlich kein Beweis gegen die Annagelung der Füße

Digitized by Google

(noch Lcke. u. de W.); auch die Füße zu nennen wäre eine allzu kleinliche und obendrein unpassende Genauigkeit. Beim Sehen der Nägelmale heißt es *τύπος*, beim Befühlen derselben *τόπος* (mit A J, Syr. It. u. A.: allerdings geg. B D L u. A., welche *τύπος* wiederholen, während א gedankenlos: *εἰς τὴν χεῖραν αὐτοῦ*); Grot.: *τύπος* videtur, *τόπος* impletur.

V. 26. Acht Tage lang wartet Jesus, theils um wieder seinen Tag zu wählen, theils um den Jüngern Zeit zu lassen, aus der erfahrenen Thatsache die Konsequenzen für ihre Erkenntniß Jesu und der Schrift zu ziehen. Interjectis ergo diebus nulla fuerat apparitio Beng. Die Jünger waren in demselben Hause (*ἔσω*) wie das vorige Mal (*πάλιν*) beisammen. Wieder heißt es, *τῶν θυρῶν κεκλεισμένων*: ob aus demselben Grunde wie V. 19 (geg. Beng., Mey. A., Lpe.)? Sie wollten wohl nur nicht gestört sein. Erwähnt aber ist es, um die Art des Hereintretens Jesu zu bezeichnen. Die Gleichartigkeit der Worte des Evangelisten mit V. 19 soll aufmerksam machen auf die Gleichartigkeit der Erscheinung Jesu. Diese aber ist geschehen um des Thomas willen. Es ist das dritte *εἰρήνη ὑμῖν*, mit dem er jetzt unter sie tritt. Hier haben wir also einen Abschluß der Erscheinungen in Jerusalem. Wenn der Auferstandene wieder erscheint, so wird das eine andere Bedeutung haben.

V. 27. Jesu Worte haben etwas Rhythmisches. Es sind zwei parallele Glieder mit einem abschließenden Satze. Mit Absicht spricht Jesus ganz in den Worten des Thomas, ut pudore suffunderetur (Lpe.). Das strafende Wort muß dem sündigenden entsprechen. Es ist dieselbe Art wie 21, 15 ff. Die Nägelmale in den Händen soll Thomas sehen (*ἴδε*) und fühlen, die Seitenwunde nur fühlen. Beng.: Si Pharisaeus ita dixisset: nisi videro etc., nil impetrasset; sed discipulo pridem probato nil non datur. Nicht durch Mittheilung aus dem Kreise der Jünger wußte Jesus um die Worte des Thomas (geg. Lcke.), sondern es ist selbstverständlich ein unmittelbares Wissen, was aber nicht ohne Weiteres

Digitized by Google

zum Beweis einer schlechthinigen Allwissenheit dienen kann (auch Grot.: repetit Thomae verba, ut se omniscium ostendat). Die Forderung aber: werde (*γίνου*, nicht „sei") nicht ungläubig, sondern gläubig (Mey.), geht nicht auf die Stimmung (de W.), sondern auf das religiöse Verhalten zur Heilsoffenbarung in Jesu. Denn den Glauben hieran zu verlieren, stand er in Gefahr.

V. 28. Thomas ist überwunden, so daß er nicht thut, was er so entschieden gefordert hatte; überwunden sowohl durch Jesu wunderbare Erscheinung als durch sein wunderbares Wort. Den Eindruck, welchen Jesu Erscheinung auf ihn macht, faßt Thomas in das bekennende Wort: *ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου*. Nicht bloß ein Ausruf, sondern ein Bekenntniß ist es; sonst würde der Evangelist nicht so umständlich schreiben: *ἀπεκρίθη Θ. καὶ εἶπεν αὐτῷ*. Und daß das Bekenntniß Jesu gilt (*εἶπεν αὐτῷ*) und nicht ein an Gott gerichteter Ausruf ist, versteht sich von selbst (geg. Theod. v. Mopsv., Socinianer, Paul., Fritzsche; vgl. die ausführliche Erörterung hierüber in Calov bibl. ill.). Jesus nimmt aber dieß Bekenntniß an: agnovit Christus, utique repulsurus, si falso dictus fuisset deus (Erasm.). Die beiden Worte aber bilden eine Steigerung; denn *ὁ θεός μου* geht noch einen Schritt weiter zurück; ähnlich wie Röm. 9, 5 *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων* und *θεὸς εὐλογητός* sich zu einander verhalten. Daß aber Thomas nicht in „dogmatischer Stimmung" gewesen (Lcke.) — was will das sagen, da doch Jesus die „ausrufende Anrede" sich gefallen läßt? Oder sollte der „Ausruf" wegen des „mächtigen Affekts weniger zum Dienste des dogmatischen Begriffes geeignet sein" (bei Mey.)? Aber, wie wir sahen, ist Thomas' Ausruf zugleich ein Bekenntniß, in welchem er ausspricht, als was er Jesus nun erfahren und erkannt habe. Wenn Beyschl. (St. u. Kr. 1875, 453 Anm.) diesen „Ausdruck eines überwältigten Gefühls" durch 20, 17 „mein Gott und euer Gott" gegen „dogmatische Demonstration" sicher gestellt glaubt, so hätte er vielmehr sagen sollen, daß aus der Vergleichung jenes Worts nur eben das Problem

Digitized by Google

erwachse, das, was hier von der Gottheit Jesu Christi gesagt ist, mit dem, was sonst von Gott gewiß ist, zu vermitteln. Gegen das aber, was Lücke von der schwankenden Bedeutung von θεός unter Erinnerung an 10, 35 gesagt hat, gilt, daß weder dort (vgl. z. d. St.), noch weniger aber hier, wo die Rede so bestimmt lautet (vgl. auch ὁ κύριός μου) der Gedanke irgendwie schwankend und unbestimmt ist. Seinen Herrn und Gott nennt Thomas Jesum auf Grund seiner gegenwärtigen Seinsweise, wie sie Jesus gegen ihn bethätigt hat (vgl. Hofm. Schriftb. I, 142). Auf Grund seiner Auferstehung ist er der Herr und Gott für die Seinen seiner äußern geschichtlichen Wirklichkeit nach geworden. Diese Wahrheit ist nicht gegen die Anerkennung einer „ursprünglichen Gotespersönlichkeit" geltend zu machen (geg. Beyschl. a. a. O.); sondern es ist eben hier zunächst nur von der Gegenwart die Rede. Διδάσκαλος nannten die Jünger Jesum früher; so nennt ihn noch Maria Magdalena V. 16. Jetzt heißt er billig unser Herr und Gott. Nur darin findet jetzt Er, sowie sein Verhältniß zu uns seinen adäquaten Ausdruck. Er ist nicht ὁ θεός im Subjekt, der den wir Gott nennen, sondern Gott im Prädikat; θεότης gilt von ihm. Wie das Verhältniß Jesu des Herrn und Gottes zu Gott dem Vater zu fassen sei — daran zu denken hat Thomas freilich keine Zeit gehabt. Darum hat er auch allerdings keine dogmatische, sondern eine geschichtliche Aussage gethan. Geschichtlich ist dieses Wort wie der Anfang des Evangeliums, welchem dieses Ende auch entspricht. Aber es ist ein geschichtliches Wort von dogmatischer Bedeutung, wenigstens im Sinn des Evangelisten (vgl. auch Mey.); denn mit Absicht stellt er jenem Anfang diesen Schluß gegenüber. Was der Evangelist dort an die Spitze gestellt als sein Bekenntniß, das hat sich geschichtlich erwiesen als Thatsache und ist so geschichtlich zum Bekenntniß der Jünger geworden. Der Weg aber, auf dem es dazu gekommen ist, ist der Glaube an den Sohn Gottes. „Der Sohn Gottes" ist der Inhalt des Glaubens der Jünger, wie dieser Glaube auch das Ziel dieses Evangeliums ist. Das

Digitized by Google

Evangelium schildert die fortschreitende Entfaltung dieses Glaubens. Nun am Schlusse sehen wir, wie sich der Begriff des Sohnes Gottes den Jüngern erweitert und bereichert hat: hat er sich am Anfang mit der Bezeichnung ὁ υἱὸς τοῦ Ἰωσήφ (1, 46) vertragen — wie ganz anders bezeichnet jetzt Thomas denselben Sohn Gottes! Solche Entwicklung, Reinigung und Vollendung hatte der Glaube und die Erkenntniß der Jünger durch die geschichtliche Selbstbezeugung Jesu gewonnen. Dann also erst ist der Begriff von „Sohn Gottes" der volle, wenn er diese Momente in sich faßt. Als der Sohn Gottes völlig erwiesen ist er, indem als unser Herr und Gott erwiesen.

V. 29. Die Antwort Jesu bestätigt nicht bloß, was Thomas von ihm gesagt, sondern auch, daß der Inhalt des Glaubens schlechthin, welcher ein Glaube an ihn, indem an Gott ist, jetzt der sei, daß man ihn, den Sohn Gottes, als seinen Herrn und Gott glaube. Mit solcher bestätigenden Absicht verträgt es sich nicht nach πεπιστ. ein Fragezeichen zu setzen (geg. Lachm., Mey.). Denn nicht eine Rüge des Thomas, daß er sinnlicher Ueberführung bedurft habe, wird es sein, so daß dieß durch die fragende Fassung stärker hervortrete (geg. Mey.); denn auf Augenzeugniß beruht der Auferstehungsglaube aller Apostel; es galt nur die richtige Folgerung aus dieser Erfahrung zu ziehen. Jetzt aber beginnt eine neue Zeit, in welcher solches Sehen zum Behuf des Glaubens nicht mehr vergönnt wird. Das mag ihm allerdings zur Beschämung gereichen, daß er mit dieser Zeit nicht selbst bereits den Anfang gemacht, sondern bei der Weise der bisherigen, nun abgeschlossenen hat bleiben wollen, in welcher allem Glauben σημεῖα, sinnlich vermittelte Selbstbezeugung Jesu zu Grunde lag. Wenn diesem gegenübergestellt wird ein μὴ ἰδεῖν καὶ πιστεύειν, so ist damit nicht reine Innerlichkeit der Selbstgewißheit des Glaubens gefordert, der sich aller Elemente, die nicht sein eigenes Wesen sind, entäußert hat (Baur S. 228 f.), sondern es ist an das Wort der apostolischen Verkündigung von Christo als Anlaß und Grundlage des Glaubens verwiesen. Haben doch die Apostel den Beruf der μαρτυρία in

Digitized by Google

der Kraft des Geistes (15, 27), damit die Welt glaube. Und wiederum legen sie solches Zeugniß nur ab „weil sie von Anfang an bei ihm gewesen sind" (15, 27), also auf Grund ihrer Augenzeugschaft. Dieser Unterschied also des apostolischen und des nachapostolischen Glaubens ist hier hervorgehoben. Für uns ist nichts als das Wort gegeben als Anlaß und Grundlage des Glaubens, während dort der Glaube von den σημείοις zum Worte fortschritt. Nur das ist jetzt rechter Glaube, welcher aller anderen Stützen entbehren kann. Wer so auf das Wort hin glaubt, hat dann den Inhalt seines Glaubens auch als Besitz. Deßhalb werden diese Glaubenden selig gepriesen. Diese μακαριότης tritt ein, wenn sie glauben. Von derselben aus rückwärts betrachtet erscheinen diese als solche, welche nicht gesehen und doch geglaubt haben (Mey.). Deßhalb die Aoriste ἰδόντες und πιστεύσαντες, ohne daß wir nöthig haben, denselben mit Lücke und Stier VII, 135 die im N. T. unerweisliche Bedeutung des Pflegens zuzuschreiben. Das nun, was solche Glaubende besitzen, um dessen willen sie selig sind, ist Jesus im Lebensstande des κύριος καὶ θεός, also das demgemäße Leben selbst. Solche Seligkeit eignet auch dem Thomas, weil er in Wahrheit glaubt, also den Sohn Gottes und sein göttliches Leben hat. Aber nur von ihm noch gilt es, weil er noch am Ende der alten Zeit steht. Von nun an sind selig nur die, welche ohne zu sehen glauben, weil die, welche sehen wollen, nicht zum Glauben kommen. Vgl. 1 Petr. 1, 8.

So ist, wie wir sehen, mit dem Begriffe des Sohnes Gottes, indem ὁ κύριός μου κ. ὁ θεός μου als wesentliche Momente in ihn aufgenommen sind, auch der Begriff des Glaubens vollendet, indem er nun ganz vom sinnlich wahrgenommenen σημεῖον losgelöst und auf das Wort von der Selbstbezeugung Jesu gegründet ist. Damit ist der Evangelist an dem Schluß seiner Aufgabe angelangt (vgl. I, 187). Und er kann schließen, indem er den Lesern von derselben Rechenschaft gibt.

V. 30. Mit diesen letzten Worten steht der Evangelist

auf seine ganze Schrift zurück. Vgl. I, 188. So auch Beng., Lpe., Thol., de W., Bg. Cr., Mai., Mey., Hgstb., God. u. A. gegen die Meinung von Olsh., Lcke., Baur, der Evangelist meine bloß die Erweisungen des Auferstandenen, eine Ansicht, welche sich schon durch πολλὰ ἐποίησεν ὁ Ἰ. allein, ohne ein μετὰ τὴν ἀνάστασιν od. ähnl., ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ, ταῦτα — ἵνα πιστεύσητε u. s. w. widerlegt, abgesehen davon, daß sie durch die Bedeutung dieser Schlußworte überhaupt unmöglich gemacht wird. Ueber diese Bedeutung in ihrem Zusammenhang mit der ganzen Absicht des Evangeliums vgl. zu I, 185—199. Πολλὰ μὲν οὖν, multa quidem igitur, abschließend zusammenfassend und das folgende ταῦτα δέ vorbereitend. Καὶ ἄλλα auch anderes noch, was hier nicht aufgezeichnet ist. In reicher Weise hat sich Jesus als den Sohn Gottes erwiesen zum Behufe des Glaubens. Mit σημεῖα wird seine Selbsterweisung charakterisirt, da sie nicht bloß als Wunderthaten — deßhalb nicht ἔργα od. ähnl., sondern als bedeutsame Bethätigungen in Betracht kommen, die ihn erkennen lassen sollten als den, der er war (vgl. I, 189). Ἐνώπιον τῶν μαθητῶν, setzt der Evangelist hinzu. Nicht bloß um die Glaubwürdigkeit zu betonen (Mey.), sondern um hervorzuheben, daß Jesus zunächst um der Jünger willen sich erwiesen hat, um hier Glauben zu wirken. Denn damit begann er ja Kap. 1 u. 2, vor Allem in diesem Kreise Glauben zu schaffen. Und wenn er dann seine Selbstdarstellung auf Israel überhaupt ausgedehnt hat, so ist doch auch diese immer zugleich mit Absehen auf die Jünger geschehen, wie er sich denn auch auf diese zuletzt wieder zurückzog. Was aber zunächst diente, im Kreise der Jünger Glauben zu wirken, das wird von diesen nun benutzt, um den Kreis des Glaubens über die Welt hin zu erweitern. Dazu soll denn nun auch dieser evangelische Bericht von der Selbstbezeugung des Sohnes Gottes dienen V. 31. Nur ein beschränkter Bericht ist es (πολλὰ — ἄλλα — ἃ οὐκ u. s. w. V. 30): das bemerkt der Evangelist ausdrücklich, um hervorzuheben, von welch unendlichem Reichthum das Leben Jesu gewesen; wie

Digitized by Google

begründet also, wenn schon das hier Berichtete ihn als den Sohn Gottes erweist, der Glaube an ihn ist. Dieser Gegensatz liegt in jenen Worten, und nicht der Gegensatz zu mündlicher Ueberlieferung oder anderen Schriften, worin jene *πολλὰ ἄλλα σημεῖα* enthalten seien (so Mey. früher; God.: *τούτῳ* sei betont mit Beziehung auf die synopt. Evv., welche er damit bestätige und die Absicht ihrer Ergänzung andeute — was doch zu gezwungen ist), ohne daß wir natürlich unter *τὸ βιβλίον τοῦτο* etwa die vier Evangelien zu verstehen brauchten wie Lpe. S. 716. Was nicht überliefert worden, ist darum nicht zwecklos geschehen, denn es diente, den Glauben der Jünger zu wirken. Dieser aber hat die Welt überwunden und thut es fort und fort. So wirkt in ihrem Glauben auch das Unbekannte.

Die hier berichteten *σημεῖα* nun (*ταῦτα* sc. *σημ.*), Gegenstand des apostolischen Wortes und nicht mehr sinnlicher Wahrnehmung, wollen der *πίστις* dienen. Die Anrede *ἵνα πιστεύσητε* (oder mit ℵ B *πιστεύητε*) richtet sich an einen bestimmten Leserkreis (geg. Brckr.) und nicht an alle Leser überhaupt. Seinen Kreis, unter dem er wirkte, meint Johannes. Aber indem er sein Evangelium für diesen schrieb, hat er es doch zugleich für die Kirche überhaupt schreiben wollen. Jenen redet er an, dieser soll es zugleich mit gelten. *Ἵνα πιστεύσητε*, scopus evangelii (Beng.): Glaube, nicht Gnosis will das Evangelium wirken und vermitteln, der Religion, nicht der Spekulation will es dienen. Die Erfüllung des A. Testaments in der vollen Offenbarung des Vaters, in dem von Gott selbst Ausgegangenen, in absoluter jenseitig begründeten Gottesgemeinschaft Stehenden, die Gottesfülle in sich Tragenden: das ist der Inhalt des Glaubens an Jesus als an den Christ, den Sohn Gottes. Er ist der Messias — eine Widerlegung des angeblichen Antijudaismus des vierten Evangeliums —, aber nur, weil er der Sohn Gottes in jenem absoluten Sinn ist. Deßhalb diese Aufeinanderfolge von *ὁ Χρ. ὁ υἱ. τ. θ.* Und daß ihr glaubend — in und mit dem Glaubensverhalten selbst ist der Besitz gegeben,

Digitized by Google

denn Glaube ist aneignendes Verhalten — Leben habet in seinem Namen d. h. durch diesen vermittelt, welcher das nächste Objekt des Glaubens ist. Der Glaube gilt dem ὄνομα d. h. der Offenbarung des Wesens Christi und ergreift dieses; damit hat er die ζωή d. h. das wesentliche Heilsgut, welches als den Inhalt Gottes und seiner (5, 26), sofern derselbe für uns ist, mitzutheilen, er sich zum Behufe des Glaubens geoffenbart hat. Ζωή ohne Artikel, weil prädikativisch die Sache genannt sein soll, welche wir in und mit ihm haben.

Ist „der Sohn Gottes" der persönliche, so ist „Leben" der sachliche Grundbegriff des Evangeliums, „Glaube" aber die Vermittlung zwischen der objektiven und subjektiven Existenz desselben. So sind im Schlußworte die Grundgedanken des gesammten Evangeliums zusammengefaßt, wie sie sich uns auf dem Wege, den wir zurückgelegt, in ihrer geschichtlichen und inneren Mannigfaltigkeit entfaltet haben. Eines besonderen Nachweises, wie sich das im 4. und 5. Abschnitt der I. Hälfte Ausgeführte in der Darlegung des Inhalts des Evangeliums selbst auf dem Wege der Auslegung bestätigt habe, glaube ich mich demnach überheben zu dürfen.

Digitized by Google

Der Anhang.

Kap. 21, 1—23. Die Aussicht in die Zukunft.

Daß dieses Kapitel einen zur evangelischen Schrift hinzugefügten Anhang bildet, ist unfraglich. Zwar erklärt Hgstb. nach dem Vorgang von Suet., Olsh. u. A. das Schlußkapitel für einen integrirenden Theil des Evangeliums und die Ansicht, daß es ein Nachtrag sei, als „Mangel an Einsicht in den Bau des Evangeliums", ohne jedoch nähere Begründung anzugeben. Dagegen hat Hölemann Bibelstud. II, 61—88 jene Auffassung, wie sie dann auch Hgstb. vertrat, eingehend zu begründen gesucht. Während 20, 30 f. nur den Schluß des historischen Berichts von den σημείοις (von Kap. 2 an) bilde, fordere der Prolog noch eine entsprechende Parallele in einem Epilog, welchen Kap. 21 bringe und so erst das ganze Werk abschließe. Aber die gesammte Beweisführung mit ihren gesuchten Beziehungen und Parallelen scheitert unrettbar an 20, 30 f., welches nicht für den Schluß der Evangelienschrift selbst zu halten eine dem Augenschein widerstreitende Willkür ist. Daß in Kap. 21 mannigfache Beziehung auf das Evangelium stattfindet, ist natürlich, da es eben ein Nachtrag zu dieser Schrift sein soll. Daraus daß dieser Anhang in allen Hdschr. sich findet, erhellt, daß er dem Evangelium zu einer Zeit muß hinzugefügt worden sein, in welcher es seinen nächsten Kreis noch nicht überschritten hatte. Selbst bei V. 24 wird es nicht zweifelhaft sein, daß er nicht erst später hinzugefügt wurde, sondern von vornherein einen Bestandtheil des Nachtrags bildete.

Wohl aber ist die Urheberschaft dieses Nachtrags seit Grot., der darin einen nach des Apostels Tode vom ephesinischen Bischof, vielleicht dem Presbyter Johannes hinzugefügten Anhang sah, zweifelhaft. Dem Johannes oder we-

Digitized by Google

nigstens dem Verfasser des Evangeliums abgesprochen wurde dieser Anhang nach Grot. von Cleric., Semler, Paulus, Gurlitt (Lection. in N. T. Spec. III. Hamb. 1805), Bertholdt, Seyffarth (Beitr. zur Spezialchar. der joh. Schr. Lpz. 1823 S. 271 ff.), Lcke., de W., Credn., Wiesel. (diss. 1839: v. Joh. Presb. nach dem Tode des Ap.), Schweizer, Bleek, Grimm (Hilgf. Ztschr. 1875, 271), Baur u. s. Schule, Scholten Ev. nach Joh. S. 56 f. Keim III, 561 f. (gelte v. Presb. Joh. und sei um 160 entstanden!). Für mittelbar johanneisch hält ihn Ew., Bäuml. u. Brckr., für unmittelbar johanneisch: Calov, Wetst., Lpe. u. s. w., Hug, Wegsch. (Einl. in d. Ev. Joh.), Handschke (de αὐθεντίᾳ c. 21 ev. Joh. e sola orat. indole dijud. Lps. 1818), Erdmann (Bemerk. über Joh. 21. Rost. 1821), Weber (authentia — — argumentor. intern. usu vindic. Hal. 1823), Guerike, Redding (disput. Groning. 1833), Frommann, Thol., Olsh., (Bg. Cr.), Weitzel (St. u. Kr. 1849, 601 ff.), J. P. Lange L. J. III. Laurillard (Disp. de locis ev. Joh. etc. Lugd. Bat. 1853), Tiele (exc. de c. 20. 21 in Annott. in loc. nonn. ev. Joh. ad vind. hui. ev. authent. 1853), Mey., Ebr., Hölem., Hgstb., God. Für ursprünglich zum Ev. gehörig Hilgf. Ztschr. 1868 S. 434 ff. Einl. S. 717. V. 24 u. 25 erklären für johanneisch: Weitzel, Lange, Hölem., Hgstb.; V. 24 ohne V. 25: Mey.

Die ganze Frage kann nicht aus äußeren, sondern nur nach inneren Gründen entschieden werden. Die Sprache vor Allem ist johanneisch. Die angeblichen oder wirklichen Abweichungen sind unbedeutend. Auch Credner (Einl. S. 232 „von der innern Seite untersucht, weist dieses Kapitel fast alle Eigenthümlichkeiten des johanneischen Stils auf"), Bg. Cr. (Komm. S. 176 „es hat noch ganz den Charakter des Evangeliums, selbst in dem Material der Sprache"), Bleek (Beitr. S. 181 „daß dieselbe im Stil und im ganzen Charakter vielfach an den Johannes erinnert") zugestanden haben. Was Lücke II S. 807 dagegen eingewendet hat, ist von sehr ge-

Digitized by Google

ringem Belang. Es sei ungewöhnlich, meint er, daß Jesus die Jünger παιδία nenne; Johannes habe im Evangelium immer τεκνία. Er sollte sagen: einmal, nämlich 13, 33; denn öfter kommt es im Evangelium nicht vor; während sich παιδία auch 1 Joh. 2, 13. 18 findet. Daß aber einige Wörter wie τολμᾶν und ἐξετάζειν (21, 12) sich außerdem bei Johannes zufällig nicht finden, wird kein Beweis sein können. So kommt τολμᾶν auch bei Matthäus (22, 46) und Lukas (20, 40) nur einmal, und ἐξετάζω bei Matthäus, und außerdem gar nicht, nur zweimal vor (2, 8. 10, 11). Uebrigens gesteht Lücke selber zu V. 8 den Schein des Authentischen zu. Was aber die Sache anlangt, so wird das Symbolische und Prophetische der ersten Vorgänge so wenig ein Argument gegen johanneische Abfassung sein dürfen als z. B. bei 6, 16 ff.; und so deutlich wie an dieser Stelle ist die Erzählung hier auch. Die Unterredung mit Petrus aber ist von solcher Lieblichkeit, Zartheit, Feinheit und Angemessenheit, daß sie des Johannes vollständig würdig genannt werden muß. Einzelnes, woran man Anstoß genommen, wie 18. 19, trifft ganz mit früherem zusammen. Vergl. 12, 33. 18, 32. Vgl. die Einzelnachweisungen bei Laurillard p. 69 ff. Tiele p. 115 und geg. Scholtens Behauptung sprachlicher Abweichungen vgl. Hilgf. in s. Ztschr. 1868 S. 441 ff.

So scheint alles auf johanneische Abfassung hinzuweisen. Es müßte denn sein, daß ein Schüler des Johannes auf Grund johanneischer Erzählung und unter den Augen des Apostels diesen Schluß in seiner Sprache und Weise hinzugefügt hätte. Er würde dann immer für johanneisch zu gelten haben. Die Bezeichnung des Evangelisten ohne Nennung seines Namens V. 20 aber ist ganz der johanneischen Art gemäß. Allerdings wird V. 24 f. (vgl. z. d. St.) nicht von Johannes selbst herrühren können. Hierin sah Credner (S. 235) einen Grund, die Authentie im strengen Sinn dem ganzen Kapitel abzusprechen; denn das Evangelium sei dann ohne Schluß. Aber geschlossen und abgeschlossen ist das Evangelium schon mit Kap. 20. Und ein Theil desselben sollte

Digitized by Google

Kap. 21 auch nach des Johannes Absicht nicht sein, sondern ein Zusatz, der für sich besteht und abschließt. Mögen ihn nun die ephesinischen Presbyter um die Aufzeichnung und Anfügung dieser Geschichte gebeten haben, wie das Murator. Fragment vom johanneischen Evangelium überhaupt sagt (Johannes ex discipulis sc. Jesu cohortantibus condiscipulis etc. vergl. auch Credner S. 237), wie nicht unwahrscheinlich, oder mag er es aus eignem Antrieb gethan haben: seinen guten Grund hat er wohl gehabt. Das ganze Kapitel sieht hinaus auf die Arbeit der Kirche auf Erden. Durch des Petrus Zeugniß und Wirksamkeit gegründet, ist ihr Weg nach dessen Vorgang in der Nachfolge Jesu und seiner Leiden. Das Ende derselben schafft sie sich nicht selbst und soll sie nicht zu frühe denken; sondern sie hat nach Johannes Vorgang zu warten, bis sie der Herr heimholt. Es ist also nicht bloß ein persönlicher Anhang (Baumg. Cruſ. S. 176), sondern zugleich ein kirchengeschichtlicher. Schreibt man die Apokalypse dem Evangelisten zu und setzt man sie später als die Abfassung des Evangeliums, so konnte wohl die empfangene Offenbarung dem Evangelisten den Sinn dieser Geschichten und Reden aufgedeckt, und ihn bestimmt haben, nachdem er dieselben vorher wohl mehr als ein persönliches Begegniß in der Reihe der übrigen Erscheinungen Jesu erzählt hat, den hieraus entstandenen Mißverstand in Betreff seiner Person abzuschneiden, indem er die symbolisch-prophetische Bedeutung dieses Vorgangs erkennen lehrte. Um es aber äußerlich anzufügen, bemerkt er, der Konstruktion des Evangeliums entsprechend, daß es die dritte Erscheinung vor seinen Jüngern gewesen sei V. 14. Man könnte allerdings an dem Schluß V. 23 Anstoß nehmen und zur Abrundung wenigstens noch V. 24 fordern. So Mey. Aber dem typisch-prophetischen Charakter, welchen die Vorgänge dieses Schlußkapitels haben, wird es entsprechend sein, daß der Evangelist mit einer Hinweisung in die Zukunft, nicht mit einer Rückweisung auf seine Schrift und die in ihr enthaltene Vergangenheit, also mit V. 23 und nicht mit V. 24 schloß. Denn auch durch V. 14 wollte er

Digitized by Google

diese Erzählung nur äußerlich seinem Evangelium anfügen, nicht aber es so zu einem Bestandtheil desselben machen, daß er an ihrem Schlusse auf das Evangelium selbst hätte zusammenfassend zurückblicken können. Hat aber der Evangelist seine Schrift der ephesinischen Gemeinde übergeben, so konnte es wohl geschehen, daß man diesen Anhang dem Evangelium beischrieb, und daß dann ein angesehenes Glied der Gemeinde, etwa aus dem Presbyterium, ein Schlußwort hinzufügte, welches dem ganzen Buche das Siegel der Bestätigung aufdrücken sollte.

V. 1—8. Der bedeutsame Fischzug. **V. 1.** Der Evangelist schließt diesen Nachtrag durch *μετὰ ταῦτα*, so weit es bei einem Nachtrag eben geschehen kann, an die vorhergehenden Erzählungen an. Er thut es mit der Formel, die er bei Weiterführung der Erzählung gerne gebraucht (vgl. I, 25). In die Zeit vor der Rückkehr nach Jerusalem, in die Zeit der 40 Tage überhaupt werden wir versetzt, ohne genauere Bezeichnung, weil diese nicht nothwendig war für die Absicht der Erzählung. Daß wir in dieser Zeit die Jünger in Galiläa finden, streitet nicht wider Luk. 24, 49. Akt. 1, 4 (geg. de W., Mey.). Denn Luk. zieht das Ganze vom Auferstehungstag bis zur Himmelfahrt zusammen in der Absicht, den Schluß des Seins Jesu bei seinen Jüngern als Abschluß der bisherigen Gemeinschaft und als Grundlegung einer neuen Wirksamkeit und Gemeinschaft mit Jesu zu charakterisiren (— über das Verhältniß von Evang. u. Apgsch. vgl. z. B. Baumgarten zur Apgsch. I, 11 —), ohne auf die äußeren Zeitverhältnisse Rücksicht zu nehmen, weil es ihm nicht um die äußere Geschichte, sondern bloß um jenen Gesichtspunkt zu thun ist. *Ἐφανέρωσεν ἑαυτόν*, heißt es von Jesu, nicht blos *ἐφάνη* od. ähnl.; wir haben hier also dieselbe Darstellungsweise, wie wir sie auch sonst bei den Erscheinungen des Auferstandenen finden: er tritt aus der Sphäre der Unsichtbarkeit, in welcher er sich für sich bewegt, heraus und gibt sich in freier Verfügung über sich selbst eine Erscheinung. Seine Leiblichkeit ist bereits ganz des Geistes geworden, und

Digitized by Google

wenn er in anderer Weise seinen Jüngern sich kund thut als später, so hat das, wie wir sahen, seinen Grund in einer Rücksicht auf die Jünger, nicht aber etwa in der Unvollendetheit seiner Verklärung (geg. Mey. u. A.). Durch πάλιν ist diese Erscheinung, wie V. 14 zeigt, an die beiden früher erzählten 20, 19. 26 als gleichartig angeschlossen.

Am galiläischen See (ἐπὶ τῆς θαλ. — Genitiv, weil das Ufer über dem See ist; anders 4, 6. 5, 2 ἐπί mit dem Dat. — ist mit ἐφαν., nicht mit τ. μαθ. zu verbinden) zeigte sich Jesus den zu ihrer früheren Beschäftigung vorläufig zurückgekehrten Jüngern, wie er sie vordem ebenfalls von ihrem Berufe weggerufen hatte in die fortdauernde Gemeinschaft seines Wanderlebens in Galiläa und in die Vorbereitung ihres apostolischen Berufs (Matth. 4, 18—22), nachdem sie von der ersten Nachfolge Jesu (Joh. 1—4) wieder zu ihrem Geschäft zurückgekehrt waren, da Jesus sich für einige Zeit in die Stille zurückgezogen hatte. An jenes Begebniß werden wir also von vornherein erinnert und aufgefordert, den folgenden Vorgang aus der Analogie mit jenem früheren zu verstehen. Matthäus nun hat es bei seinem Bericht nur auf den oben angegebenen Gegensatz abgesehen, da er hier Jesum als Nachfolger des Täufers zeichnet. Die geschichtlichen Umstände selbst hat uns Lukas 5 1—11 aufbewahrt, so zwar, daß wir daraus die Bedeutung der Berufung und der neuen Berufswirksamkeit, welche den Jüngern bestimmt ist, erkennen sollen. Die Erzählung bei Lukas sich aus dieser späteren Thatsache durch die Tradition bilden zu lassen (selbst Mey.), ist Willkür, da eine Absicht Jesu, seinen Jüngern gerade jetzt die Zukunft ihres Berufs durch Erinnerung an die Vorgänge jener früheren Berufung vor Augen zu stellen, den Umständen vollkommen angemessen ist.

In umständlicher Weise, in der Form der Weiterführung durch Wiederholung, wie sie sich sonst bei Johannes nicht findet, aber mit absichtlichem Nachdruck, der sich aus dem Gegensatz zur Mißdeutung in der Ueberlieferung erklärt, leitet der Evangelist seine Erzählung durch ἐφανέρωσεν δὲ οὕτως

Digitized by Google

so. *ἑαυτόν*, nicht etwa *τὴν δόξαν αὐτοῦ* (Hgstb. nach 2, 11, was eingetragen ist), ein. So hat auch das Folgende V. 2 u. 3 etwas Umständliches, was aber der Hervorhebung der Bedeutsamkeit des Folgenden dient.

V. 2. Wir finden die Jünger — ganz anders als Matth. 4 Luk. 5 — wie eine Familie zusammen lebend, und in Nathanael von Kana und Thomas zwei, die uns sonst in dieser Beschäftigung nicht begegnen. Thomas und Nathanael sind genannt — sie erinnern an bedeutsame Vorgänge des Evangeliums, am Anfang und am Schluß —, die zwei letzten aber nicht, wohl weil zwar jene in der Geschichte dieses Evangeliums vorkommen, diese aber nicht — geg. Lightf., Lpe. S. 725 u. Hgstb., welche an Andreas und Philippus denken. So werden wir keinen Grund haben, gegen V. 1 auf Nichtapostel zu schließen (z. B. Mey.). „Nebenpersonen" sind sie nicht mehr als jene beiden auch, von denen nichts weiter gesagt ist als ihre Namen. Das Nichtnennen jener Beiden aus diesem Grunde ist aber einer Erzählung wohl angemessen, welche nur ein Anhang zum Evangelium sein will. Ist dem aber so, dann müssen *οἱ τοῦ Ζεβεδαίου* aus dem Evangelium bekannt sein, d. h. es soll ein Sohn Zebedäi im „geliebten Jünger" gefunden werden. Daß diese nicht mit Namen genannt und daß sie erst so spät, nicht etwa sofort nach Petrus erwähnt werden, verräth den Verfasser des Evangeliums und dieses Nachtrags (vgl. Beng.).

V. 3. Von Petrus geht der Anstoß aus, vgl. I, 91 f. Bei Luk. sagt es Simon dem Herrn, daß sie die Nacht über nichts gefangen, hier wird es besonders berichtet. Es liegt dem Evangelisten also daran, hervorzuheben, wie lediglich durch des Herrn wunderbares Vermögen aller Erfolg apostolischen Berufswirkens bedingt sei. Denn eine Abbildung apostolischen Berufswirkens in diesem Vorgange zu sehen, sind wir durch die Berufung Matth. 4. Luk. 5 angewiesen. Eines erklärenden Wortes von Seiten Jesu für die Jünger oder des Evangelisten für die Leser bedurfte es darum nicht, weil durch jenen Vorgang die Erklärung bereits gegeben ist. Weitzel

Digitized by Google

gibt diesem Zug eine speziellere Beziehung auf die Wirksamkeit der Apostel unter den Juden, während der reiche Fang, welchen die Sieben nach des Herrn Wort auf der rechten Seite thun, den gesegneten Erfolg unter den Heiden bedeute (St. u. Kr. 1849, 618). Aehnl. Hgstb., God., Hilgf. 1868, 446. Aber dem widerspricht entscheidend nicht bloß Gal. 2, 9, sondern auch Akt. 2—5. 6, 7. 22, 21. In der Nacht arbeiten die Apostel vergeblich, ohne Auftrag des Herrn, auf eignen Antrieb; wie wir denn aus ὑπάγω ἁλιεύειν und ἐρχόμεθα καὶ ἡμεῖς σὺν σοί das Ich, Wir u. s. w. deutlich heraushören. Deßhalb wählt der Evang. auch nicht das sonst gewöhnliche ἀκολουθεῖν od. ähnl. So würde es den Jüngern ergehen, wenn sie auf eigne Faust ihren Beruf beginnen würden; dagegen reich gesegnet soll ihr Wirken sein, wenn sie es auf die Weisung des Herrn hin thun werden. Es liegt hier derselbe Gedanke zu Grunde, welcher in jenem Befehl Akt. 1, 4 περιμένειν τὴν ἐπαγγελίαν u. s. w. enthalten ist.

V. 4. Der Tag brach an; da stand Jesus plötzlich (ἔστη) am Ufer. Er kommt nicht mehr des Nachts zu ihnen wie 6, 16 ff., sondern mit dem Anbruch des neuen Tages, und betritt nicht mehr die Wasser, auf welchen die Jünger arbeiten, wie vordem (vgl. Grot. u. Beng.). Er steht am Ufer, von den Jüngern unerkannt. Denn der Auferstandene wird nur erkannt, wenn und wem er sich zu erkennen geben will, vgl. 20, 15. Luk. 24, 31.

V. 5. Seine Liebe redet sie an mit παιδία (Beng.: appellat quasi ignotus, amanter, e sublimi; zum joh. Sprachgebrauch vgl. oben S. 526), vielleicht absichtlich nicht mit τεκνία wie 13, 33, weil er sich noch nicht zu erkennen geben will, aber doch mit Absicht ähnlich. In παιδία liegt mehr das Moment der Unterordnung. Ob sie im Besitze von Fischen sind (ἔχετε mit Betonung am Schluß), fragt er sie in einer Weise (mit μή), die eine verneinende Antwort erwartet. Es soll ihnen wie die Anrede so die Frage auffallen. Daß er mit προσφάγιον „Zukost" Fische meine, verstand sich von selbst. Aber nicht als Handelsmann, der Fische von ihnen

Digitized by Google

kaufen will (so Chrys., Euth., Lpe.), stellt sich Jesus an, sondern wie einer, der einen Fisch für sich zum Frühstück oder mit ihnen frühstücken will. Daß er für sich schon einen Fisch habe V. 9 (de W.), konnten jene weder wissen noch voraussetzen. Das sollte aber nur zur Einleitung für seine Aufforderung dienen: V. 6. Die Jünger folgen ihm ohne Bedenken: sie mochten ihn wohl, wie Lpe. richtig bemerkt (S. 729), für einen des Fischens und des Sees Kundigen halten, der auf der anderen Seite etwas bemerkt haben mochte, woraus er diesen Schluß auf einen günstigen Zug machte. Und nun konnten sie (das Netz) nicht mehr (wie vorher) heraufziehen (ἑλκ. im Unterschied von σύρειν V. 8 trahere fortziehen) von wegen (ἀπό: von der Menge kam es her) der Menge der Fische.

Daß der Vorgang symbolische Bedeutung haben soll, ist unfraglich. Dafür spricht die Erinnerung an den ähnlichen Vorgang bei der Berufung Luk. 5, 2 ff., sowie die Bezeichnung der Berufenen als Menschenfischer Matth. 4, 19 u. Parall. So hat man denn auch von jeher (Chrys. Aug.) den Fischzug verstanden. Aber die Beziehung der linken Seite des Schiffs und der vergeblichen Nachtarbeit auf die Arbeit unter Israel ist bereits oben als willkürlich zurückgewiesen worden. Vielmehr wird es bei Grotius' Deutung hiefür zu verbleiben haben: es sollte gezeigt werden frustra esse humanum laborem sine divina gratia, nur eben mit spezieller Beziehung auf die apostolische Berufswirksamkeit.

V. 7. Aus der Wunderbarkeit des Vorgangs wie aus der unwillkürlich sich aufdrängenden Aehnlichkeit desselben mit jenem früheren konnte Jesus wohl erkannt werden, obgleich seine Gestalt am Ufer nicht als die alte erschien. Daß Johannes ihn zuerst erkannte, Simon Petrus aber zuerst zu ihm eilte, und zwar sofort, sobald er nur hörte (ἀκούσας), daß es der Herr sei, ist in beider Art begründet (vgl. I, 92. 98). Es ist seine rasche Entschlossenheit, welche ihn an die Spitze der Apostel stellte und welche er auch später in der Leitung der Kirche bethätigte (Hgstb., God.). Um des ἦν γὰρ γυμνός willen

Digitized by Google

braucht Petrus nicht ganz nackt gedacht zu werden (geg. Hob. wie Calov: prorsus nudus, tectis solummodo quod et inter barbaros Indos solent, qui nudi incedunt, pudendis), wie denn schon jeder, der nur das Unterkleid trug, nackt heißen konnte (vgl. 1 Sam. 19, 24. Hiob 24, 10. Jes. 20, 2). Er mag wohl einen Schurz, oder ein Hemde, סָדִין (Mey.; Richt. 14, 12. Jes. 3, 23. Prov. 31, 24) angehabt haben; gürtete sich aber seinen Ueberwurf um (ἐπενδύτης wohl ein leinener Arbeiterkittel, nicht bloß bei den Fischern, sondern nach dem Talmud, der selbst das Wort אִפכרדא hat, bei den Arbeitern überhaupt gebräuchlich, mit Taschen versehen und über dem Hemd getragen, eine Art Blouse, Mey.), da er zu Jesus wollte, reveritus praesentiam domini (Beng.). Nicht bloß wie Hengstb.: er gürtete den Ueberwurf, den er anhatte, des Schwimmens wegen auf. Denn mit dem ἐπενδ. konnte er nicht γυμνός heißen. Schwimmend — nicht wie Gerh. miraculose super aquas ambulando, wogeg. Calov mit Recht auf ἔβαλεν ἑαυτὸν εἰς τ. θάλ. verweist — eilte er an's Ufer.

V. 8. Inzwischen kamen die Andern mit dem Schiffe auch nach, die ohnehin nur (dieß liegt in γάρ, welches den Grund angibt, warum die Andern das Schiff nicht verlassen) etwa 200 Ellen = $^1/_2$ Stadium = 300 Fuß, c. 100 Meter vom Land entfernt waren, und zogen das Netz mit den Fischen hinter sich nach.

Der Evangelist betont, daß sie nicht weit vom Lande waren. Sie haben Jesum nahe gehabt ohne es zu wissen. So wird, unerkannt, Jesus den Seinen im Berufe hülfreich nahe sein mit seinem Vermögen.

V. 9—14. Das bedeutsame Mahl. Ist der Fischzug symbolisch, so wird auch der zweite Theil dieser geheimnißvollen, dämmerigen Geschichte eine symbolische Bedeutung haben (geg. Mey.). Und zwar werden wir dem Vorhergehenden zufolge innerhalb des apostolischen Berufes zu bleiben haben.

V. 9. Als die Jünger mit der vom Herrn geschenkten Frucht ihrer Arbeit an das Ufer kommen, finden sie ein Kohlenfeuer und Fische darauf liegen und Brod dabei. Denn

Digitized by Google

ὀψάριον ist wohl kollektiv (geg. Beng., Lpe., deW., Stier, Hgstb., God.) wie V. 13, wo der Artikel nur der Zurückweisung dient. Die Erzählung ist so gehalten, daß wir darin etwas den Jüngern Auffallendes sehen sollen. Sie können es sich nicht erklären, woher die Fische und das Brod. Also werden die Alten mit Recht darin ein Wunder gesehen haben. Nicht zwar als ob an eine Schöpfung aus Nichts zu denken wäre (Chrys. u. A., auch Grot. u. Calov); wohl aber stehen Jesu die Dinge dieser Welt zu Gebote je nach Bedarf. Und zwar vermitteln sie sich ihm durch Engelsdienst (vgl. z. B. Luk. 7, 8). Denn wenn Lampe S. 736 geg. Nicephorus sagt, non ab angelis sed ab ipso domino sei dieß Wunder gewirkt worden, so ist das eine Entgegensetzung, welche die konstante Anschauung der Schrift wider sich hat. Wenn Mey. (u. A.) gegen Lücke selbst „den Schein" eines Wunders leugnet, da Jesus die Fische u. s. w. leicht von anderen Fischern am See sich habe geben lassen oder anderwärts bekommen können, so verkennt er, daß wir den Auferstandenen vor uns haben, der nicht mehr mit „Fremden", sondern nur noch mit seinen Jüngern, und zwar weil verklärt, darum wunderbar verkehrt. „Abentheuerlich" (Lcke.) ist aber das Wunder in keiner Weise zu nennen; denn ob Jesus wenige Brode mehrt für Tausende oder ob er Brod und Fisch zur Stelle zu schaffen weiß, wo keines ist — welcher wesentliche Unterschied ist zwischen beidem? Aber allerdings nicht auf der Wunderbarkeit des Vorgangs liegt der Nachdruck, sondern auf dem Verhältniß, in welchem hier Jesus seinen Jüngern gegenüber erscheint. Es ist jedoch zu wenig, bloß den „Mahlgeber" mit Mey. zu finden: sondern es will abgebildet sein, wie Jesus, ohne daß er der Jünger bedarf, denselben aus eignem Vermögen Speise zu geben wisse. Hat die erste Szene die vom Herrn gesegnete Arbeit des apostolischen Berufs dargestellt, so stellt diese die Stärkung und den Genuß daneben, welchen die Liebe des Herrn seinen Arbeitern in wunderbarer Weise bereitet hat. An die Zeit nach dem Tode zu denken (Olsh. nach Aug., Weiß., Hgstb. „der himmlische Lohn

der treuen Arbeit"), haben wir kein Recht, da wir auf den Bereich des Berufswirkens hingewiesen sind. Ebenso wenig an das Abendmahl (Aug.: **piscis assus Christus est passus**).

V. 10. Aber nicht bloß stärkt der Herr durch seine Gabe, sondern er macht auch seinen Dienern die Freude, daß sie die Frucht ihrer von ihm gesegneten Arbeit als ihre Frucht vor sein Angesicht bringen dürfen. Das ist die Absicht der Aufforderung *ἐνέγκατε* u. s. w. Nicht aber, wie Gerhard und Beng. erklären, damit die Jünger aus der Vergleichung erkennten, daß jener Fisch auf den Kohlen ein rechter Fisch sei, so gut wie diese anderen. Denn daran hatte gewiß Niemand gezweifelt. War er doch gebraten und lag zum Essen da.

V. 11. Freude ist es denn auch, was den Petrus treibt, sofort das Netz an's Land zu ziehn, ohne daß er erst noch die Unterstützung der Andern in Anspruch nimmt. Jesus hatte von den Fischen herbeibringen heißen, also doch wohl um auch von diesen welche zu braten. So doppelt will der Herr speisen und stärken. Stier (VII, 158) weist das als unanständige Verzögerung zurück. Aber es wurden ja die Fische doch auch gezählt! Beides konnte wohl neben einander hergehen. Die genaue Angabe der Zahl, 153, hat etwas Auffallendes. Man hat mancherlei willkürlich spielende Deutungen versucht; so denn z. B. Heiden (100), Juden (50), und Trinität herausbringen wollen (Theophyl. u. V.V.) u. ähnl m. Hieronymus in Ezech. 47, 12 beruft sich darauf, daß man so viele **genera piscium** annehme, um darin zu finden, daß **omne genus hominum de mari hujus seculi extrahitur ad salutem**; und Beng. scheint dazu geneigt. Aber des Hieron. Berufung auf den obendrein erst dem 2. Jahrh. angehörigen, also nachjohanneischen Oppianus ist unrichtig (vgl. schon Lpe. S. 738 Anm.). Auch müßte man zuerst beweisen, daß die Juden so viele Fischarten anzunehmen pflegten. Wie Hieron. auch Köstlin Theol. Jahrb. 1851 S. 195, vermuthungsweise auch Strauß L. J. 1864 S. 414. Hilgf. 1868, 446. Einl. 718: ein Bild der Heidenwelt, welche zu Israel hinzukommen und mit diesem die Eine Herde unter dem Einen Hir-

Digitized by Google

ten (10, 16) bilden soll. Aber wie sollte der bereit liegende Fisch (oder Fische) ein Bild Israels sein können? Im Anschluß an Grot. erinnert Hgstb. an 2. Chron. 2, 17, wo die Zahl der Fremden (kanaanitischer Proselyten?) in Israel auf 153600 angegeben wird, wobei freilich die 600 unberücksichtigt blieben. Andere haben durch Buchstabenrechnung die Zahl zu gewinnen gesucht und so denn entweder Schimeon Jonah (Egli Theol. Jahrb. 1854, 135) oder Simeon bar Jona Kepha (Volkmar, Himmelf. Mos. S. 62) oder wie Keim III, 564 Schimeon (71) Jochanna (53) Kepha (29) herausgebracht. Aber das sind künstelnde Spielereien und stimmt nicht mit der Beziehung des Fischzugs auf den Segen des apostolischen Wirkens. Der Nachdruck der Erzählung liegt darauf, daß trotz so vieler großer Fische — und man machte sich die Freude sie zu zählen — das Netz doch nicht riß. Auch hierin sieht der Evangelist sicherlich etwas Wunderbares. Luk. 5, 6 riß das Netz; denn dort soll die Größe des Fangs recht stark hervorgehoben werden; an unserer Stelle dagegen die wunderbare Nähe und Hülfe des Auferstandenen im apostolischen Berufswirken. Was der Herr seinen Dienern schenkt, soll ihnen nicht verloren gehen (vgl. 10, 28).

V. 12. Aber nicht bloß wunderbar nahe und hülfreich erfreuend ist er, sondern er gibt auch seine Liebe zu genießen. Kurz ist sein zur Frühmahlzeit (ἀριστ.) einladendes Wort: δεῦτε, ἀριστήσατε. Nur das Nöthigste spricht er. Die Jünger aber sprechen gar nichts. Wenn ausdrücklich bemerkt ist, daß keiner es wagte (denn anders, z. B. „wollen" od. ähnl. ist τολμᾶν nicht zu fassen), ihn zu erforschen mit der Frage: Bist du es? — so ersehen wir hieraus, daß die Jünger wohl Grund zur Frage gehabt hätten. Es muß also die äußere Erscheinung des Herrn etwas Fremdes gehabt haben. Man wußte, daß er es sei; aber er war nicht mehr wie vordem, auch nicht wie in den ersten Erscheinungen; er hatte absichtlich etwas Fremdes, so daß man trotz seiner sichtbaren Gegenwart an ihn glauben mußte; und der Verkehr war nicht mehr der alte wechselseitige in Rede und Gespräch, in Frage

Digitized by Google

und Antwort. Diese wundersame Gemeinschaft war ebenso Vorbereitung auf die nun bevorstehende Zeit der Gemeinschaft im Glauben, als auch Vorbildung derselben. Wer glaubt, der wird den Herrn nahe wissen; wer nicht glauben will, wird seine Gegenwart leugnen können. Er wird aber seine Gegenwart kund thun in der Freude des Berufserfolgs, die er bietet, und in der Erquickung, die er den Seinen bereitet.

V. 13. Wer nun zu seinem Mahle naht, zu dem naht auch Er. Darum heißt es ἔρχεται Ἰησοῦς, da doch das Vorhergehende (δεῦτε, nämlich zum Mahl) erwarten lassen konnte, daß Jesus bereits beim Mahle sei. Ein schweigendes Mahl war es. Deßhalb steht kein εὐχαριστήσας dabei; denn Jesus hat das Dankgebet nicht gesprochen (gegen Lpe.). Es ist also nicht bedeutungslos (gegen Bg. Er.): schweigend sollte das Mahl sein; denn so ist die Tischgemeinschaft Jesu und der Seinen im gegenwärtigen Aeon. Aber Jesus ist Hausvater wie vordem: Er gibt die Speise: τὸν ἄρτον — τὸ ὀψάριον kollektiv wie V. 9. Wir wissen, daß das Brodbrechen und Speiseaustheilen etwas Charakteristisches für ihn war (vgl. Luk. 24, 30 f.), daher denn auch die Tischgemeinschaft etwas Charakteristisches für die junge Kirche (Akt. 2, 42. 46), verbunden mit dem Gedächtniß und der Feier der Gemeinschaft des Herrn.

V. 14. Diese Erscheinung wird als die dritte, nicht überhaupt, sondern die „den Jüngern" geschehen sei — wodurch auch solche wie die auf dem Wege nach Emmaus ausgeschlossen sind — bezeichnet. „Den Jüngern" ist sie geschehen, weil für sie alle ein Zeichen, wenn auch vier Apostel fehlten, wie das erste Mal einer. Denn unter den zwei Nichtgenannten Nichtapostel zu verstehen, haben wir keinen Grund gefunden. Paulus erwähnt diese Erscheinung 1 Kor. 15, 5 ff. nicht. Aber unvereinbar sind beide Berichte, auch wenn an letzterer Stelle εἶτα und ἔπειτα chronologisch gefaßt wird, darum nicht (geg. Mey.), weil Paulus nicht etwa alle einzelnen Erscheinungen aufzählen will, so daß die Meinung wäre, daß Jesus außerdem nicht erschienen sei, wodurch sich Paulus schon mit dem

Digitized by Google

Luk. Evang. in Kollision bringen würde. Um die Gewißheit der Auferstehung Jesu handelt es sich 1 Kor. 15 zunächst. Diese ist aber gegeben durch die Erscheinungen. Von diesen nun zählt Paulus auf, so viele ihm dienten, jene Gewißheit in ihrer Mannigfaltigkeit auszusagen. Da war also Petrus, der Apostel der Beschneidung insonderheit, und die Zwölfe vor Allem zu nennen, durch deren gewisse Predigt vom Auferstandenen ja die Gemeinde gegründet werden sollte. Die Zwölfe sind genannt, obgleich Judas Stelle noch nicht ersetzt und etwa Thomas nicht dabei war; auch ist zwischen dem ersten und zweiten Sonntag nicht unterschieden; eben weil nur jener Gesichtspunkt obwaltet. An die Zwölfe reiht sich die Gemeinde: mehr als fünfhundert Brüder auf einmal. Nun folgen auf einander: Jakobus und die Apostel, ähnlich wie vorhin: Petrus und die Zwölfe. Dort heißen sie die Zwölfe als die geschlossene Zahl der Jesu Nächststehenden; hier die Apostel um ihres Berufs an die Welt willen, an welchen wir bei dieser Erscheinung denken sollen. Denn wozu wiederholte sonst Paulus dasselbe? und ohne ein „abermals“ od. dergl., und mit anderer Bezeichnung? Von diesem Punkte allein aus wäre die Absicht Pauli zu erkennen gewesen. Jakobus und Paulus verbinden sich mit den Aposteln, jener als derjenige, welcher in Jerusalem an der Spitze der Muttergemeinde geblieben ist; dieser als derjenige, dessen sonderlicher Beruf bis zu den fernsten Heiden ging (vgl. die etwas anders gewandte Erklärung bei Lichtenst. S. 476). So wird also Pauli Bericht nicht in so äußerlicher Weise mit unsrer Erzählung zu vergleichen sein, wie Mey. gethan hat. Die drei Erscheinungen, welche Joh. berichtet, sind zusammengefaßt in ἔπειτα τοῖς δώδεκα bei Paulus, weil eine verschiedene Absicht dort und hier obwaltet.

Die Erklärung dieser Erscheinung Jesu wird ebenso gezeigt haben, daß dieselbe ein anderes Ziel hat, als die drei vorhergehenden, welche in der Darstellung unsres Evangelisten der Vollendung des Glaubens dienen, daß sie also nur als etwas Verwandtes angefügt ist; als auch auf der anderen Seite

Digitized by Google

daß sie in sich selbst zu bedeutungsvoll ist, um bloß zur Einleitung in das Folgende zu dienen (so z. B. Lcke., Bg. Cr., de W., Mey.). Diese Vorgänge vollends als ein „kleines idyllisches Bild“ zu bezeichnen (Bg. Cr.), nimmt sich dem schweigsamen, mysteriösen Mahl gegenüber wunderlich genug aus.

B. 15—23. Die Berufsüberweisung und die Berufsaussicht. Unter das Licht der allgemeineren Bedeutung, welche den ersten Vorgängen eignet, wird auch dieser zu stellen sein. Denn nicht ganz lose neben einander wird Wort und Handlung gerade in diesem Kapitel stehen sollen, da doch sonst im Evangelium beides immer auf das engste verbunden ist.

B. 15. Mit einer Erinnerung an die Verleugnung Petri, deßhalb mit einer dreimaligen (geg. Hgstb.: „auf die Verleugnung des Petrus findet sich in diesem ganzen Verkehr des Herrn mit ihm auch nicht die allerleiseste Beziehung“!) beginnt Jesus, und zwar mit einer absichtlich beschämenden, um dem Jünger erwünschte Gelegenheit zu geben, seine demüthige Liebe aussprechen zu können. Wie kann man das dreimalige Fragen „etwas spielend“ nennen (so de W.), da sich doch seine tief eindringende Kraft dem Gefühle eines Jeden zu erkennen gibt und auch aus dem Erfolge (V. 17: ἐλυπήθη) ersehen wird! Daraus wird dann auch folgen, daß die Fragen nicht unter und nach dem Mahle, sondern unmittelbar hinter einander geschehen sind (geg. Bg. Cr.). „Σίμων Ἰωάννου“ redet Jesus den „Simon Petrus“ an, nicht in der „gewöhnlichen Art der Anrede“ (Lcke., wogegen vgl. Luk. 22, 34), auch nicht bloß um der Feierlichkeit willen (Mey.), noch auch zur Erinnerung an das verlorene Vertrauen (de W., Hölem. a. a. O. S. 75: „der Felsen-Zuname“ werde „ihm versagt“), sondern wie 1, 43 (Stier, Hgstb.) u. Matth. 16, 17 wird dem bloß Menschlichen, als der Voraussetzung, das apostolisch Neue gegenübergestellt. Es ist eine restitutio in integrum. Mit ἀγαπᾷς με fragt Jesus zweimal, während Petrus bloß mit φιλῶ antwortet; gewiß nicht absichtslos und gleichbedeutend (gegen Grot. u. Bg. Cr.); sondern herabsteigend. An die Stelle der Liebe, der Verehrung, welche mehr Sache des

Digitized by Google

Willens ist, setzt er die Liebe mehr des Affektes. Darin liegt stillschweigend die Bitte, daß auch Jesus nicht nach dem höheren *ἀγαπᾶν*, der Bezeichnung der Liebe, wie sie dem Göttlichen gegenüber gebührt, sondern nach dem menschlich leichteren *φιλεῖν* fragen möge. Und auch das zweite Mal wiederholt Petrus diese Bitte trotz des *βόσκε τὰ ἀρνία μου*. Erst das dritte Mal geht Jesus darauf ein. Es kann diese leise Demüthigung dem vordem so Vermessenen nicht erspart werden. Aber Petrus demüthigt sich willig.

Eine andere Demüthigung liegt in dem *πλέον τούτων*: eine sehr deutliche Erinnerung an seine frühere Zuversicht vor allen Andern. Denn daß *τούτων* auf die Jünger gehe und nicht Neutrum sei, bedarf keines Beweises. Und allerdings hatte sich Petrus im Eifer der Liebe wie vordem so auch jetzt vor den Andern hervorgethan. Aber doch verneint er das *πλέον τούτων* stillschweigend, indem er den Komparativ in seiner Antwort wegläßt, damit auch den Herrn bittend, daß er nicht so sprechen möge. Diese Bitte erfüllt ihm Jesus sogleich, weil die im Komparativ liegende Beschämung stärker ist als jene andere im Gegensatz von *ἀγ.* und *φιλ.* **Exemplum dans disciplinae ecclesiasticae**, Grot. Jedoch nicht mit „Nein", sondern mit „Ja" antwortet Petrus; wenn auch nicht das *πλέον τουτ.*, sondern nur das *φιλῶ σε* bejahend. Dieß aber darf er getrost, darf sich auch getrost auf des Herrn Wissen berufen. Zugleich mildert diese Berufung die Entschiedenheit, welche das einfache „Ja, ich liebe dich" haben würde. Jesus weiß es besser als er selbst es weiß. Diese Wendung soll nicht das Fragen als unnöthig bezeichnen (Lcke.), sondern ist Ausdruck der Bescheidenheit (Stier).

Die Antwort Jesu ist Bestätigung. Die Schafe sind sein; sie zu weiden braucht er nicht Stellvertreter, aber Diener. Die er liebt gibt er dem, der ihn liebt. Denn liebender Pflege bedürfen sie. Deßhalb ist hier von *ἀρνία*, Lämmlein und *βόσκειν* = **pascere** mit dem Moment des Nährens, die Rede.

V. 16. Beim zweiten Male (*πάλιν δεύτερον* mit Betonung) spricht Jesus *πρόβατα* (wenigstens ℵ A D, wogegen

Digitized by Google

B C *προβάτια*) und *ποίμαινε*, V. 17 das dritte Mal (*τὸ τρίτον*) *προβάτια* (so A B C, wogeg. ℵ D *πρόβατα*). Wohl nicht absichtslos. Nicht als meinte Jesus jedesmal andere. Aber dieselben immer von einem anderen Gesichtspunkt aus. *Ἀρνία* sind die Lämmer, deren jedes einzelne sorglicher Pflege bedarf. *Πρόβατα* sind die Schafe, welche die Heerde ausmachen und gemeinsamer Leitung bedürfen; daher hier *ποίμαινε*. Beide Gesichtspunkte sind dann zusammengefaßt im dritten *προβάτια*: die heranwachsenden Schafe der Heerde. Hier tritt daher wieder *βόσκε* ein. Es folgt die Pflege der Einzelnen, die Sorge für das Ganze, die Heranziehung der Einzelnen für das Ganze: die drei wesentlichen Seiten des Dienstberufs an der Gemeinde Jesu. Darauf werden wir uns zu beschränken und weder verschiedene Alter noch Stände noch auch Zeiten (z. B. Beng.: primum pavit Petrus tenellam ecclesiam christianam, sive agnos — —; in secunda periodo oves adduxit, rexit, congregavit; in tertia ecclesiam ex Judaeis et gentibus collectam pavit, usque ad martyrium) u. dgl. zu finden haben. Es sind drei Beziehungen, welche für Jeden gelten, aber bei den Verschiedenen in verschiedener Stärke heraustreten können.

Daß ihn Jesus zum dritten Mal fragt, ist ihm schmerzlich (*ἐλυπήθη*), als glaube der Herr seinem Wort nicht völlig, um so schmerzlicher, als er zu solchem Mißtrauen wohl Anlaß gegeben zu haben sich bewußt ist. Daher denn die verstärkte Berufung auf das Wissen des Herrn, das *σὺ οἶδας* zu *πάντα σὺ οἶδας* steigernd: Herr, du weißt alles, du erkennst, daß ich dich lieb habe. Nicht als wollte er damit ein unbeschränktes Wissen Jesu aussagen (Beng. Harm. omniscientia, auch Baur), sondern es ist nur von der absoluten Herzenskenntniß gemeint (vgl. Ap.-Gesch. 1, 24 *σὺ κύριε καρδιογνῶστα πάντων*, von Jesu, geg. Mey. z. d. St.). Aber der Beschämung tritt durch die Wiederholung der Berufsübertragung um so stärker die Herzensaufrichtung gegenüber. Ist nun aber in jenen drei Sätzen, wie wir sahen, der Beruf nach allen wesentlichen Beziehungen bezeichnet, so ist

Digitized by Google

derselbe also im vollen Umfange dem Petrus übertragen. Nun ist diese Uebertragung ihrer Form nach mit Bezug auf die Verleugnung geschehen. So wird man also mit Recht darin protestantischer Seits (auch Mai.) immer eine restitutio in integrum, die dem Apostel geschehen sei, gefunden haben. Denn ποιμαίνειν wird Akt. 20, 28 auch von dem Amte der Presbyter gebraucht. Aber des Eindrucks, daß diesem Apostel quiddam prae condiscipulis tribui (Beng.), kann man sich allerdings nicht erwehren, schon um deßwillen, daß weder ein „Wieder" noch ein „Auch" vorkommt, sondern schlechthin geredet ist. Petrus nimmt eben von vornherein, vgl. Matth. 16, 18, eine Vorderstellung ein. Ebendarum konnte Jesus auch hier so zu Petrus sprechen; bei einem andern Apostel würde er wohl es nicht in so ausschließlich lautender Weise gethan haben. Von Herrschaft ist natürlich nicht die Rede (vgl. 1 Petr. 5, 1—4); sondern es ist nur seine geschichtliche Vorderstellung, welche hier durchscheint, wie sie in der Ap.=Gesch. unverkennbar sich zeigt. Hierüber wie gegen die bekannten römischen Folgerungen vgl. Bengels treffliches Wort: simulque quiddam ei prae condiscipulis tribui, sed nihil a quo ceteri excludantur; nam sane etiam hi amabant Jesum c. 16, 27. Desinat tandem hoc ad se, et ad se unum, rapere, qui nec amat nec pascit, sed depascit, per successionis Petrinae simulationem. Non magis Roma, quam Hierosolyma aut Antiochia aut quivis alius locus, ubi apostolum Petrus egit, Petrum sibi vindicare potest: imo Roma minime, caput gentium; nam Petrus erat in apostolis circumcisionis. Unum Romae proprium est, quod apostolorum, etiam Petri sanguis in ea reperiatur.

Das, was zunächst dem Petrus gegolten, dient zugleich dazu, sowohl die subjektive Voraussetzung als den Inhalt des Berufswirkens überhaupt erkennen zu lassen. So verhält es sich nun auch mit dem, was Jesus dem Apostel über seinen Ausgang sagt.

V. 18. Wahrlich wahrlich ich sage dir, da du jünger warest, gürtetest du dich selbst und wandel-

Digitized by Google

test wohin du wolltest; wenn du alt geworden sein wirst, wirst du deine Hände ausstrecken und ein Andrer wird dich gürten und schleppen, wohin du nicht willst. Nicht als neue Probe der gegebenen Versicherung (so Lcke.) ist diese Ankündigung zu verstehen, sondern als Verheißung, die ihm zugleich sein ethisches Ziel vor Augen stellt. Seinem eigenen Willen folgte Petrus vordem; im Dienste Christi gilt es keinen eigenen Willen zu haben. Steht Petrus im Dienste Christi voran, so muß auch dieß Erforderniß bei ihm zur vollsten Erscheinung kommen. Und zwar um so mehr, je mehr Eigenmächtigkeit des Handelns von Natur ihm eigen war (vgl. I, 90 f.). So wird also gerade der eigenwillige Petrus am Schlusse seines Berufslebens das Bild des Willenlosesten sein. Das ist der nächste Gegensatz, auf den es abgesehen ist. Deßhalb ist die erste Hälfte des Gegensatzes nicht bloß Vorbereitung der zweiten (geg. Mey.), sondern hat als solche ihre selbständige Bedeutung. Der Gedanke aber ist in Prophetenweise in ein konkretes Bild gekleidet. In seinen jüngeren Tagen, da er noch nicht im Dienste Christi war, gürtete er sich selbst und wandelte, wohin er wollte: ein Ausdruck für freie Selbstverfügung. In seinen alten Tagen — von der Gegenwart redet Jesus nicht, und wir haben kein Recht sie unter die Zeit des *νεώτερος* mit zu rechnen, wie Beng., Brckr., Hgstb., Stier VII, 186, da vielmehr jene Hingegebenheit des Willens in der gegenwärtigen Liebe zum Herrn begründet ist — in seinen alten Tagen also wird statt des sich selbst Gürtens ein sich Gürten lassen, statt des freien Wandelns ein unfreies sich Führen lassen eintreten. So entsprechen offenbar wie *νεώτ.* und *γηρ.*, so auch *ἐζ. σεαυτ.* und *ἐκτ. τ. χεῖρ. σου καὶ ἄλλος σε ζώσει* (so nach A B C u. s. w., gegen ℵ D u. A., welche die Singulare in die Plurale korrigiren: so ℵ: *ἄλλοι ζώσουσίν σε καὶ ποιήσουσίν σοι ὅσα οὐ θέλεις* — offenbar verallgemeinernde und dadurch erleichternde Korrektur), ferner *περιεπ. ὅπ. ἤθ.* und *π. οἴσει ὅπ. οὐ θ.* einander. Ich kann daher nur Mey. (auch God.) beistimmen (gegen die Alten, auch Lpe., Beng., Thol., Mai.,

Digitized by Google

de W., Bäuml., Brckr., Hgstb., Stier, Hilgf.), daß ἐκτ. τ. χ. nicht sofort die Kreuzigung bezeichne. Muß man doch auch zugestehen (z. B. Brckr.), daß die Aufeinanderfolge der Begriffe: Kreuzigung, Umgürtung, Abführung, mit der Wirklichkeit zusammengehalten gerade die umgekehrte sein müßte. Nicht die Freiwilligkeit des Leidens liegt in jenem Ausdruck ἐκτ. τ. χ. (gegen Weitz.), weil dadurch ein bildlicher Ausdruck mit anderen eigentlich zu fassenden vermischt würde; wohl auch weder das Binden der Hände noch die Hingebung an die Gewalt (Mey.); denn jenes ist nicht durch den Gegensatz indicirt, dieses zu wenig im Worte an und für sich begründet; sondern wer sich um den Leib gürten läßt, der entfernt die Hände vom Leib und streckt sie aus. So dient es also bloß dazu die Passivität beim sich Gürtenlassen zu markiren. Gürtet ihn aber ein Anderer, um ihn fortzuführen, so wissen wir aus dieser Verbindung, daß es mit dem Strick geschieht, an dem er ihn fortführt. Und schleppt er ihn (φέρειν stärker als ἄγειν, fortschaffen), wohin Petrus nicht will, so sehen wir, daß auf den Richtplatz. Ὅπου οὐ θέλεις, heißt es. Nicht als weigerte sich Petrus dessen; sondern es ist doch ein von außen an ihn kommender Wille, der ihm Gewalt anthut, dem er sich zwar freudig untergeben mag sofern er Christi ist, der ihm aber doch fremd ist secundum naturam (Beng.). Nicht weiter als zur Verkündigung eines gewaltsamen Todes führt uns der Kontext. Aber auch nicht weniger weit. Denn wenn man die Worte bloß für Bezeichnung der Altersschwäche (Gurlitt, Paul.), oder geistiger Hemmnisse im Alter (Olsh.) u. dgl. genommen hat, so thut man für's erste der Bedeutung der Weissagung selbst Unrecht und hat man zum andern ὅπου οὐ θέλεις entscheidend wider sich. Die Erklärung Bleeks aber, welcher unter dem ἄλλος Jesum versteht, von dem allein Petrus für seine späteren Jahre die Richtung seiner Thätigkeit und die Ausrüstung mit den dazu erforderlichen Kräften zu erwarten haben werde u. s. w. (Beitr. S. 235—237 Anm.), hat nicht bloß ὅπου οὐ θέλεις, sondern auch ὅταν δὲ γηράσῃς gegen sich, welches nur auf die spätere Zukunft, von

Digitized by Google

damals an gerechnet, gehen konnte. Auch würde dadurch Jesu Gedanke in willkürlicher Weise verallgemeinert und aus einer Weissagung zu einer Ermahnung od. dgl. gemacht.

Ist nun aber mit ἐκτενεῖς τ. χ. die Kreuzigung nicht gemeint, so ist doch auffallend, daß Petrus gerade den Tod der Kreuzigung erlitten hat und ist daher nicht zu verwundern, wenn die Alten diese Worte unmittelbar hierauf bezogen haben. Das Verhältniß dieser Weissagung zu ihrer Erfüllung ist ganz dasselbe, wie das der alttestamentlichen zur Erfüllung in den neutestamentlichen Thatsachen. Wie z. B. in den Weissagungen von der Jungfrau oder vom König, der auf dem Eselsfüllen zur Tochter Zion kommt, oder vom Kleiderverlosen und so vielen ähnlichen immer nur ein bildlicher Ausdruck gewählt ist, welcher die Sache am treffendsten bezeichnet, so zwar, daß in der neutestamentlichen Erfüllung, da *die Sache* sich erfüllen sollte, diese sich nicht vollständig erfüllen konnte, ohne daß auch der *bildliche Ausdruck* wirklich würde, ohne daß es aber in der Weissagung auf diesen abgesehen gewesen wäre; wie daher die Erfüllung des Buchstaben hier zum Fingerzeig und Nachweis dienen kann, daß eben die Sache sich völlig erfüllt habe —: so verhält es sich auch hier. Das Händeausstrecken, indem man sich gürten läßt, ist das Charakteristische für die Passivität des Erleidens. So erfüllt sich denn nun, da die Sache, der Tod des gewaltsamen Erleidens, sich erfüllt, auch dieser charakteristische Buchstabe, zum Zeichen, daß die geweissagte *Sache* in ihrer vollsten Wahrheit sich verwirklicht habe; denn gerade im Ausstrecken der Hände am Kreuz stellt sich die Passivität des Erleidens in einer Weise dar, wie sie signifikanter sich nicht darstellen kann. So wenig es also für die Erfüllung jener Weissagungen zufällig ist, daß Jesus wirklich von einer Jungfrau geboren worden u. s. w., obgleich nicht dieß *zunächst* im A. T. geweissagt war, so wenig ist es zufällig, daß Petrus den Kreuzestod erlitten hat, obgleich auch dieser nicht zunächst von Jesus geweissagt ist.

B. 19. Mit Recht kann daher der Evangelist hinzusetzen: τοῦτο δὲ εἶπεν σημαίνων ποίῳ θανάτῳ δοξάσει τὸν θεόν,

Digitized by Google

und damit nicht bloß die Gewaltsamkeit seines Todes (Mey., God.), sondern die spezielle Art desselben, welche er als bekannt voraussetzt, meinen. Es ist dieselbe Anwendung wie bei den alttestamentlichen Citaten im N. T. auch. Allerdings ist dieß dann ein Beweis für die Ursprünglichkeit dieses Diktums (Bleek S. 235). Denn die Worte weissagen nicht an erster Stelle den Tod am Kreuze, wie sie thun würden, wären sie auf Grund der Thatsache oder Sage selbst erst gebildet oder umgebildet (geg. Keim III, 562).

Der Märtyrertod des Petrus ist von Klemens v. Rom sicher bezeugt (I, 5, 4), und aus dem Zusammenhang dieser Stelle mit dem folgenden (c. 6 ἐν ἡμῖν) die Bezeugung des Märtyrertods bei der Neronischen Verfolgung so gut wie gewiß (auch z. B. Hilgf. Ztschr. 1873, 353 ff. Einl. S. 351. 621. Joh. Delitzsch St. u. Kr. 1874, II. Mangold Bleeks Einl. S. 654 f. u. s. w., vgl. die Literatur hierüber in Patr. app. opp. rec. Gebhardt, Harnack, Zahn Lps. 1875, I. p. 80). Ob Petrus wie Orig. (Eus. III, 1) berichtet, den Kopf nach unten gekreuzigt worden, kann dahingestellt bleiben. Für seinen Kreuzigungstod selbst (Tert. Scorp. 15. de praescr. 35) ist unsere Stelle das früheste Zeugniß (vgl. auch Hilgf. Ztschr. 1875, 273). Wenn 2 Petr. 1, 14 unsere Stelle berücksichtigte, wie diejenigen meistens annehmen, welche den 2. Petribrief dem 2. Jahrhundert zuweisen, so wäre dieß ein altes Zeugniß für unsre Stelle. Aber die Voraussetzung ist mehr als zweifelhaft. Jesus deutet also mit jenem Worte an, mit welchem Tode Petrus Gott preisen werde: dieser spätere martyrologische Sprachgebrauch von δοξάζειν τ. θ. (Grot. magnificus martyrii titulus. Suic. thes. s. v. δοξάζειν. Vgl. auch Phil. 1, 20. 1 Petr. 4, 16. Ap.-Gesch. 5, 41) ist sicher eben aus unsrer Stelle entstanden (Bg. Cr., Brckr., Mey., geg. Lcke.). Wenn nun Jesus hinzufügt: ἀκολούθει μοι, so muß dieß eine Beziehung auf dieselbe Thatsache haben. Also ist dieses Wort weder bedeutungslos, als habe Jesus mit Petrus noch etwas sprechen wollen (Thol., selbst Beng. zum Theil) noch so unbestimmt: als ein neuer Jünger folgen

Digitized by Google

(Bg. Cr.); noch von einer Nachfolge im Amt zu verstehen, als διδάσκαλος τῆς οἰκουμένης (Chrys., Theophyl. und Spätere); oder zu einer besonderen Unterredung (God.); sondern es ist an die Nachfolge im Martyrium zu denken. Allerdings ist ἀκολούθει μοι zunächst als äußere Nachfolge gefordert, aber dieß nur als Bild jener anderen Nachfolge gemeint (so auch Stier, Brckr., Bäuml., Hgstb.). Zu denken ist der äußere Vorgang so, daß Jesus sodann in die Unsichtbarkeit zurücktreten wollte, so daß Petrus auf die symbolische Bedeutung seines Nachfolgens von selbst hingewiesen gewesen wäre.

Die Nachfolge Jesu im Martyrium: das ist die eine Seite des Berufszieles, welche Petrus repräsentirt.

V. 20. Jesu nachfolgen zu dürfen, hat Petrus ein Recht durch das Wort Jesu; sollte es der geliebte Jünger nicht auch haben auf Grund der Liebe Jesu? So folgt er denn auch nach, obgleich ungeheißen. Nicht hatte sich bereits während des Gesprächs Jesus mit Petrus von den andern Jüngern entfernt (z. B. Mey.), sondern erst mit dem Wort ἀκολ. μοι thut er es. Denn sonst hätte er so nicht sprechen können. Da folgt denn nun jener andere Jünger auch nach. Die Charakteristik desselben: welchen Jesus liebte (13, 23), welcher auch sich niederließ, nämlich mit dem Haupte (mit Beziehung auf 13, 25 — ἐπιπεσὼν — ἐπὶ τὸ στ., also nicht: zu Tische lag, so gewöhnl.) bei dem (bekannten insigni illa, Beng.) Mahle auf seiner Brust und sprach u. s. w. motivirt nicht „die folgende eifersüchtelnde Frage" des Petrus (Mey.), sondern, wie die Stellung der Worte zeigt, das Nachgehen des Johannes (Beng., God. u. A.). Denn wie sollte dieser, wenn es sich um sonderliches Berufsgeschick handelt, nicht auch in Frage kommen? Sein Nachgehen ist also eine stumme Frage: ἐγὼ δὲ τί sc. ἔσομαι d. h. eine Frage nach dem Berufsgeschick, mit dem er seinem Herrn dienen und ihn preisen werde. Aber er deutet diese Frage nur an durch sein Thun.

V. 21. Petrus bemerkt es und versteht es. Was Wun-

der, daß er nach seiner raschen Art ausspricht, was der Andere sagen will und nicht sagt? Vgl. I, 92. 96. Daraus wird weder Neugierde zu machen (z. B. Beng.), noch „der Ton der Eifersucht" (Lcke. u. vielfach) in der Frage zu hören sein; noch wird die Sache gebessert werden, wenn man die Frage „halb neugierig, halb eifersüchtig" (Weiß. S. 613) findet. Denn weder „ein gewisser neidischer Blick auf das mildere Geschick des Johannes" (Olsh.), noch eifersüchtiges Abwehren einer Theilnahme an seinem Geschick (so vielfach) will doch für die weiche Stimmung passen, welche wir hier bei Petrus voraussetzen müssen (vergl. V. 17). Seit Baur ist es bei seinen Nachfolgern fast zum ausgemachten Axiom geworden, daß wie das Evangelium überhaupt so insonderheit dieses Schlußkapitel der antipetrinischen Tendenz diene, den kleinasiatischen Apostel Johannes dem Apostel der römischen Kirche gegenüberzustellen und seinen Vorzug vor diesem darzuthun. So Baur Kanon. Evv. S. 320 f. Schwegler Montan. S. 283, Nachap. Zt. II. S. 355. Zeller, Theol. Jahrbb. 1847, 1. Strauß L. J. I, 623 ff., wozu dann noch eine antijakobitische Tendenz hinzukam, um das streng jüdische „Apostelttriumvirat" zu sprengen, wobei freilich statt des Apostels Jakobus der spätere, der Bruder des Herrn, supplirt werden mußte, L. J. 1864, 420 f., Hilgf. Evv. S. 335 f., noch Einl. 714. Volkmar die Evv. 641 f. Scholten Ev. nach Joh. 382. Keim II, 220 f. III, 565. Im Gegensatz dazu hat freilich Köstlin gefunden (Theol. Jahrbb. 1850, 2 S. 293), daß die Anhangserzählung eine Konzession oder Schmeichelei gegen den römischen Primat sein soll. Eines ist so kleinlich und wunderlich als das andere. Einer ernsthaften Widerlegung wird keines von beiden bedürfen. Die Wahrheit ist, daß der Evangelist (wie auch die andren) gerne hervorhebt, wie Petrus unter den Jüngern der vorderste gewesen, womit dann wohl stimmt, daß er (wie die Ap.-Gesch.) den geliebten Jünger gerne mit ihm zusammenstellt (vgl. I, 97). Hier speziell ist Petrus sowohl durch die nachdrückliche Amtsübertragung als durch die Zukunft des Martyriums (an 13, 36

Digitized by Google

erinnernd) ausgezeichnet. Eben deßhalb ist es nicht Eifersucht, oder „der ächt deutero-johanneische Rangstreit der beiden hervorragenden Apostel" (Hilgf. Einl. 718), sondern Theilnahme für den Genossen (auch Chrys.), welche ihn zu der Frage veranlaßt: κύριε, οὗτος δὲ τί; Aber nicht die schwächliche unapostolische Sorge ist es, ob denn Johannes nicht ein leichteres Loos haben werde (geg. Lange); sondern ob Jesus für diesen, der ihm doch so nahe stehe, nicht auch ein Wort habe, welches ihm eine sonderliche Berufszukunft bestimme (Lampe S. 759), ob er ihn etwa nicht auch nachfolgen heißen wolle od. ähnl.

V. 22. Allerdings weist Jesus die Frage zurück mit τί πρὸς σέ; aber darum braucht sie doch nicht „einen tadelnswerthen Grund" zu haben (geg. Stier VII, 197. Mey. u. A.). Bloß das unberufene sich Kümmern um dieses Anderen Geschick weist Jesus ab; dagegen soll er thun was er ihn geheißen. Es gibt auch eine falsche Theilnahme; im Gegensatz dazu wird Petrus auf seinen Beruf verwiesen. Aber Jesus weist die Frage nicht ab, ohne zugleich indirekt eine Antwort auf dieselbe zu geben, welche dann auch für Johannes dient (Beng. ἐάν: nunquam dominus amicis quamlibet inepte rogantibus meram dedit repulsam, quare ne hic quidem severitate mera reprimit Petrum, sed aliquid benigne subinnuit. — αὐτὸν: sic Johanni ad quaerendum minus prompto, sed tamen quaerere optanti indicatur quid ei futurum sit. Minus curiosis plus revelatur): oder vielmehr er gibt sie nicht erst, sondern er läßt sie in seinem Thun erkennen. Denn wenn er nun fortgeht, mit Petrus, ohne den Andern mitgehn zu heißen, also ihn zurücklassend, so ist das nun ebenso bedeutsam für diesen wie das Mitgehn für jenen. An dieser stillschweigenden Willensäußerung soll sich Petrus genügen lassen und soll sie nicht zum Gegenstand besonderen Fragens machen, soll vielmehr das ihm geltende Wort zum Gegenstand seines Thuns machen.

So wird denn auch μένειν zunächst äußerlich verstanden werden müssen. Nicht darauf bezieht es sich, daß Johannes

Digitized by Google

als der ruhigere gegenüber dem rascheren Petrus vorher ruhig im Schiff geblieben mit den andern Jüngern und mit diesen das Netz voller Fische gemächlich zum Ufer geführt — ein Bild seines ruhigen Verbleibens bis zum Ende des apostolischen Zeitalters und vielleicht einer wunderbaren Theilnahme an dem Geschick der Kirche bis zum Ende der gegenwärtigen Haushaltung Gottes — wie Gob. wunderlich einträgt. Denn das frühere Verbleiben im Schiff im Gegensatz zu Petri Eilen ans Ufer liegt viel zu weit zurück, als daß es hier den Gedanken gegenwärtig sein könnte. Sondern das μένειν bildet den Gegensatz zu ἀκολουθεῖν. Petrus soll ihm folgen — äußerlich, aber symbolisch —, Johannes soll dableiben, ebenso äußerlich, aber auch symbolisch. In ἐάν — θέλω liegt ein ganz bestimmtes θέλω (Hgstb., Beng. θέλω potestas Jesu in vitam et mortem suorum), daß Johannes bleibe, nämlich an Ort und Stelle. Zwar hat Jesus auch die andern nicht mitgehen heißen, also zurückgelassen. Aber für Johannes, den Jesu am nächsten Stehenden, wird es doch in besonderer Weise bedeutsam; wie der Apostelberuf oben in besonderer Weise dem Petrus zugewiesen wurde. So wird er denn hier besonders herausgehoben und das äußere Dableiben für ihn symbolisch gewandt (Beng.: remanere in terra, contra mortui ἀπελθόντες qui decessere).

Jesus sagt: bis ich komme, und nicht etwa: bis ich wieder mit dir zurückkomme; denn er hatte nicht vor, mit Petrus einen Spaziergang zu machen und dann zurückzukehren. So wenig ein länger andauerndes äußeres Nachgehen bei Petrus gemeint war, so wenig ein länger währendes äußeres Erwarten Jesu bei Johannes. Was ihm jene Weisung wolle, konnte Petrus wissen: er brauchte nur an den Weg des Herrn, den dieser gegangen, zu denken. So konnte auch Johannes wissen, was das Bleiben bis zum Kommen des Herrn ihm bedeuten solle; er durfte nur an die geweissagte Zukunft des Herrn denken. Diese also soll er erwarten.

Ist es an dem, so thut „längeres Leben", „natürlicher Tod", „den Sieg der Sache sehen sollen" (Bg. Cr.) dem

Digitized by Google

Worte Jesu kein Genüge. Langes Leben und natürlicher Tod erschien an sich einem Christen der ersten Zeit nicht als sonderlicher Vorzug. Wie hätte man von da aus auch auf ein *οὐκ ἀποθνήσκειν* kommen können? „Sieg der Sache" aber lautete einem solchen nur: Wiederkunft des Herrn. So wird denn auch nicht an das Heimholen im Tode (z. B. Olsh. Ew. die joh. Schriften I, 426) zu denken sein, wofür man sich dann etwa auf 14, 3 beruft. Wir sahen, daß jene Stelle anders zu verstehen ist. Auch wird das ja für Petrus ebenso gut gelten wie für Johannes. Dachte man aber an die Parusie Christi, so konnte die Meinung, daß er nicht sterben werde, damals leicht entstehen, nicht weil man die Parusie nahe dachte (so Lcke.), sondern eben weil man sie nicht mehr nahe dachte. Man hatte bereits erkannt, daß sie sich länger hinausziehen werde. Weist nun Johannes jenes Mißverständniß ab, sagt er also, er werde sterben und doch auch wieder, Jesus habe ihn angewiesen zu bleiben bis Er komme — was heißt das anders als zu verstehen geben: Jesus ist gekommen —? Wir wissen aber, daß die Thatsache, mit welcher das Kommen des Herrn zum Gericht begonnen hat, das Gericht über Israel und Jerusalem ist. Es wird also die Deutung von diesem Kommen so wenig um der Parusie willen, die Jesus meine, zu verwerfen sein (Mey.), daß beide vielmehr zusammenfallen (Hgstb., Beng.), wenn dieß auch Grimm in Hilgfs. Ztschr. 1875, 271 eine willkürliche und phantastische Erklärung nennt. Das Wort ist demnach nicht etwa die bloße Voraussage: Johannes wird das Jahr 70 überleben; sondern eine Weissagung: er wird mich kommen sehen. Diese erfüllt sich nicht bloß durch die objektive Thatsache, daß Jesus gekommen ist oder vielmehr zu kommen angefangen hat im Gericht über Israel, sondern völlig erst darin, daß in diesen Thatsachen nun auch Johannes das Kommen des Herrn geschaut hat. Das Gericht über Israel ist aber ein Kommen des Herrn nur darum, weil es ein Anfang ist, der sich bei der Parusie selbst vollendet. Das Kommen des Herrn sieht also in jener Thatsache nur der, welcher sie in diesem Zusammenhang zu

Digitized by Google

betrachten und verstehen gelernt hat, welcher also von da aus auf das schließliche Kommen des Herrn hinausschaut. Das ist nun bei keinem mehr der Fall als beim Apokalyptiker. Es ist deßhalb zwar nicht die Apokalypse geradezu gemeint (Ebr. zu Olsh. u. Krit. S. 768), oder auch gemeint (Beng.: **vastationem Hierosolymorum continuo excipit tempus domini venientis, quem adventum Johannes in apocalypsi describendum nactus est. Petro crux, Johanni apocalypsis illa magna per aenigma hoc loco promissa est,** Stier VII, 205, Hgstb.), wohl aber insofern mit eingeschlossen, als das Kommen des Herrn im Gericht über Israel dem Apostel zu diesem eigentlich doch erst durch die offenbarungsmäßige Erkenntniß geworden war, welche er in der Apokalypse niedergelegt hat (Beng.: **cuius prora ac puppis est frequens illud ac solenne: venit, venio, venito**). Wie also oben das *ποιμαίνειν* allen Aposteln galt, dem Petrus aber insonderheit, so auch hier das *ἔρχεσθαι* Allen, die es erleben sollten (vgl. Matth. 16, 18), dem Johannes aber insonderheit.

Ich habe hiebei die Worte *ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι* so verstanden, als ob das der Herr wirklich gewollt habe, obgleich es *ἐάν* und nicht *εἰ — θέλω* heißt. Man hat zwar vielfach (z. B. Weiß. S. 625) darin gelesen, daß Jesus dem Johannes „keineswegs, wie es unter den Gläubigen zum Theil aufgefaßt wurde, kategorisch ein wirkliches Erleben der Parusie voraus gesagt habe." So findet z. B. auch Mey. (ähnl. Lcke., Thol.) die Pointe darin, daß man einen bedingten Satz in unberechtigter Weise zu einem kategorischen Urtheil gemacht habe, während man das Eintreten des mit *ἐὰν θέλω* gesetzten Falles der Erfahrung der Zukunft hätte überlassen müssen. Aber dann hat Jesus gar nichts vorausgesagt und das Ganze wäre ein wenig würdiges Spiel mit Worten (God., Hilgf. Ztschr. 1875, 272); und wie die Worte dann „ein langes Leben und Wirken" (Weiß.) verheißen sollen, ist, wenn man sich nicht fälschlicher Weise auf 14, 3 beruft, nicht abzusehen. Auch ist, wie wir sahen, *μένειν ἕως ἔρχομαι* und *οὐκ ἀποθνήσκειν* sehr zweierlei, und

Digitized by Google

ergibt sich eben hieraus das ausgeführte Verständniß von ἔρχεσθαι. Die Form des Ausdrucks: ἐὰν θέλω — erklärt sich einfach daraus, daß Jesus eben im Begriffe steht, indem er sich entfernt, diese Willensmeinung in Bezug auf diesen andern Jünger kund zu thun.

V. 23. Das Wort Jesu über Johannes war in der christlichen Gemeinde mißverstanden worden, sofern sich daraus die Rede bildete und ausging (ἐξῆλθεν vgl. Matth. 9, 26): jener Jünger stirbt nicht, sondern wird die schließliche Parusie Christi erleben. Eine solche Meinung konnte sich kaum bilden und festsetzen, wenn nicht Johannes ein ungewöhnlich hohes Alter erreichte. Der Evangelist wehrt diesen Mißverstand dadurch ab, daß er das Wort Jesu selbst in seinem genauen Ausdruck als etwas Anderes daneben stellt. Thut er das nun, um das Wort Jesu von diesem Mißverständniß zu befreien, damit nicht, wenn er nun, wie etwa bei seinem hohen Alter zu erwarten war, bald stürbe, Jesu Wort als nicht in Erfüllung gegangen erschiene (z. B. Weiß. a. a. O.)? Oder dient etwa gar dieser Anhang oder wenigstens die letzte Hälfte desselben geradezu dieser speziellen Absicht, wie denn Mey. den Johannes „zur authentischen geschichtlichen Aufklärung der Sage V. 23 einige Zeit nach Vollendung seines Evangeliums, Kap. 21, 1—24 als Ergänzung des Buches" schreiben läßt —? Es ist aber schwer denkbar, daß der Evangelist auch nur als Anhang zu einer Schrift so universellen Charakters, wie sein Evangelium ist, ein so spezielles, nur für den Moment bedeutsames Erzählungsstück hinzufügen sollte. Vielmehr wird es sich mit diesem Mißverständniß verhalten wie mit den Mißverständnissen im Evangelium überhaupt. Die Entfernung derselben ist nicht Zweck, sondern steht nur im Dienstverhältniß zum Worte Jesu. Zunächst ist es allerdings Beseitigung eines Mißverständnisses, welche zur Voraussetzung fordert, daß Johannes noch am Leben war, so daß man jene wunderliche Meinung hegen konnte; denn nach seinem Tode gab sichs von selbst und war es nicht mehr nöthig (gegen Weizs.; Keim u. A.). Denn mit Hilgf. (Ztschr. 1875,

Digitized by Google

273) anzunehmen, nach Johannes Tod habe man das ursprünglich kategorisch lautende Wort, um sich mit seiner Nichterfüllung zurechtzufinden, in ein bedingtes umgewandelt, heißt mit dem Bericht allzu willkürlich umgehen. Daß aber die Erzählung auf die spätere Sage vom Schlummern und Athmen des Johannes im Grabe Rücksicht nehme, ist unsers Wissens noch Niemanden eingefallen. Die hier nun gegebene Aufklärung dient aber einem allgemeineren Zweck. Neben das Wort an Petrus vom ἀκολουθεῖν wird das über Johannes vom μένειν gestellt und durch die Abwehr jenes Mißverständnisses in das rechte Licht gestellt, um dem Berufe des Petrus gegenüber die Berufsstellung des Johannes zu zeichnen und dadurch die andere wesentliche Seite des Berufsdienstes überhaupt zu charakterisiren. Auf dem Wege des Martyriums Jesu nachzugehen und seiner Zukunft entgegenzuharren im Zeugniß von derselben: das ist die doppelseitige Aufgabe des Berufsdienstes. Selbständig neben jener steht auch diese Seite. Jene soll nicht fragen, welches denn nun das Martyrium sei, mit welchem diese den Herrn verherrliche. Auf solche Frage dient zur Antwort: ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι, τί πρὸς σέ; Deßhalb schließt der Evangelist mit diesem Wort, und zwar in dieser Vollständigkeit der Wiedergabe mit τί πρὸς σέ (A B C, gegen die Weglassung in ℵ).

Wenn der Evangelist seinem Evangelium einen Anhang hinzufügte, welche Thatsache des Lebens Jesu wäre geeigneter hiezu gewesen als eine, welche einen solchen Blick auf die Zukunft der Berufszeit und Berufsarbeit der Kirche eröffnete? und womit besser hätte er diesen Anhang schließen können als mit dieser Charakteristik der Doppelseitigkeit des Berufsdienstes der Kirche? Denn was er von diesem hier lehrt, das war im Verlauf des apostolischen Zeitalters zum Verständniß gekommen, als der eine Theil der Diener des Herrn den Zeugentod gefunden hatte, der andere Theil den Anfang des Gerichts erlebte; daraus erkennend, daß der Anfang nicht sofort auch das Ende sein sollte, daß also ihr Beruf fortan sei, in geduldigem Harren der vollendeten Zukunft zu warten, auf

Digitized by Google

Grund des Verständnisses derselben, welches der Kirche durch die Apokalypse Jesu Christi geworden war. Solche Erkenntniß und ihre Darstellung konnte durch nichts anderes besser repräsentirt werden als durch das besondere Geschick der beiden vorderſten Apostel unter den Zwölfen, von denen der eine der Apostel des Anfangs der apostolischen Zeit, der andere der Apostel des Endes derselben ist (Beng.: Petrus et Johannes, ille fundamentum, hic coronis). Aber eben darum hatte Jesus dieß gedoppelte Wort auch gerade über diese beiden gesagt. Der Geist aber, welcher in alle Wahrheit leiten sollte, hat auch die Bedeutung dieses Wortes im Verlauf der Zeit enthüllt.

Damit schließt nun der Evangelist. Ein Zeugniß aus der Gemeinde von Ephesus tritt bestätigend zu dem seinigen hinzu.

V. 24 f. Zwar hält Mey. V. 24, Hölem., Hgstb. auch noch V. 25 für johanneisch. Aber jenes wird so gut wie dieses dem Evangelisten abzusprechen sein. Der johanneischen Abfassung von V. 24 widerspricht der Plural *οἴδαμεν* (denn daß dieß nicht in *οἶδα μὲν* mit Chrys., Theophyl., Pls. aufgelöst werden kann, ist wohl unfraglich) in Verbindung mit der 3. Person *ὁ μαρτυρῶν* und *ὁ γράψας*. Denn wenn Mey. (u. Hölem. Hgstb.) den Plural daraus erklärt, daß der Evangelist im Blick auf seine Leser kommunikativ dachte und daher auch schrieb, so ist damit die Härte nicht erträglicher gemacht, daß der Evangelist in der ersten und dritten Person zugleich von sich spricht (vgl. auch Beyschl. St. u. Kr. 1875, 473), und zwar in einer Weise, daß er in jener sich mit Anderen zusammenfaßt, wie er sich für diese Absicht nicht zusammenfassen konnte. Denn daß seine Verkündigung wahr sei, wissen die Leser doch anders, als er es weiß; jene durch die Apostel und aus dem Zeugniß des Geistes, er auf Grund der Augenzeugschaft. Weitzel hat daher (St. u. Krit. 1849. 3, 578—638) den Plural aus dem „übereinstimmenden Bewußtsein der Augenzeugen" (S. 628) erklärt, so daß er mit *ἐθεασάμεθα* 1, 14 analog wäre. Allein abgesehen davon, daß in Ephesus im „letzten Jahrzehend des apostolischen

Zeitalters" (S. 625) von Augenzeugen Jesu, mit denen sich Johannes in dieser Weise zusammenfassen konnte, kaum noch einer oder der andere zu finden gewesen sein konnte, — und Lebende müssen doch gemeint sein, da es sich um Bestätigung einer vorliegenden Verkündigung handelt, so daß man sich auch nicht auf 1 Joh. 1, 3 berufen kann — so bleibt doch auch hiegegen in Geltung, was gegen Mey. u. A. eingewendet worden.

Ist nun V. 24 ein von andrer Hand hinzugefügter Schluß, so verräth die Thatsache wie der Wortlaut der Schlußbemerkung eine Autorität, welche mit ihrem Zeugniß zu dem des Apostels hinzutreten konnte. Und zwar handelt es sich nicht bloß um die innere, dogmatische, sondern um die geschichtliche Wahrheit des johanneischen Zeugnisses, deren Bestätigung (*οἴδαμεν*) also Solche voraussetzt, welche in der Lage waren sie geben zu können, entweder auf Grund von Augenzeugniß oder durch Kenntniß anderweitigen apostolischen Zeugnisses, mit welchem sie das johanneische vergleichen konnten. Wir werden also wohl an Aelteste der ephesinischen Gemeinde, in deren Hände Johannes seine Schrift und diesen Nachtrag zunächst niedergelegt hatte, zu denken haben (Thol., God. u. A.). Sie fügten in diesen Schlußworten Unterschrift und Siegel hinzu. Für die eigene Gemeinde war dieß nicht nöthig. Wohl aber mochte es dienlich erscheinen, als die Schrift andern Gemeinden mitgetheilt wurde. Und zwar wird dieß noch bei Lebzeiten des Evangelisten geschehen sein. Dieß dürfen wir wohl dem Präsens *μαρτυρῶν* im Unterschied vom Aorist *γράψας* entnehmen (z. B. Mey., Brckr.) Sein mündliches Zeugniß dauert noch fort, aber geschrieben hat er das Evangelium (*ταῦτα*) bereits (*γράψας*). Denn derselbe, welchem das letzte Wort gilt, ist auch Verfasser des Evangeliums (*οὗτός ἐστιν* — *ὁ γρ.* —, denn *ὁ γρ.* wird mit B D geg. ℵ A C zu lesen sein). Und was er hier in der Schrift, was er in mündlicher Verkündigung bezeugt, ist Wahrheit (*αὐτοῦ ἡ μαρτ.* B C D mit vorangestelltem *αὐτοῦ*; nachdrücklicher als *ἡ μαρτ. αὐτοῦ* ℵ A).

Digitized by Google

V. 25. Zweifelhafter steht die Frage mit diesem Schlußvers. Zwar halten Calov, Beng., Weiß., Hölem., Hgstb. auch diesen für johanneisch. Aber dagegen spricht schon die ganze Art desselben. Denn wenn er auch nicht so ungereimt hyperbolisch ist wie man ihn gewöhnlich bezeichnet (z. B. Mey.), so fehlt ihm doch das ruhige Maß wie wir es zu erwarten berechtigt sind, und hat er etwas Ueberschwängliches, wie es sonst im Evangelium in dieser Weise nicht vorkommt. Denn wenn man sich auch nach dem Vorgang von Grot. auf den Gebrauch von *κόσμος* 12, 19 beruft, so ist es doch sehr zweierlei, ob man von der Welt im Sinne der Menschenmenge spricht, wie auch wir das zu thun pflegen, oder im Sinn der räumlichen Ausdehnung. Denn so ist es doch hier zu fassen (geg. Aug. Calv. Beng. *χωρῆσαι* non de capacitate geometrica sed morali accipiendum est). Dazu kommt die nichtjohanneische periodologische Struktur (vgl. I, 35) und der nichtjohanneische Singular *οἶμαι*. Andere, wie Mey., welche V. 24 für johanneisch ansehen, erklären daher V. 25 für einen „apokryphischen Schluß". Tischd. (ed. VIII) dagegen läßt ihn ganz weg, aber auf zu schwache Autorität hin (א und mehrere Scholien, während alle andern Unzial-Handschriften ihn haben). So wird es denn ein enthusiastischer Schluß von derselben Hand sein, welche auch V. 24 hinzugefügt hat. Es ist aber auch anderes Vieles was (*ἃ* mit א B C, statt *ὅσα* quotquot Mey.) Jesus (D Chr. J.) gethan hat (Cod. It. Zusatz: quae non scripta in hoc libro), was wenn es geschrieben wird einzelnweise, selbst die Welt, glaube ich, würde die Bücher, die (dann) geschrieben würden, nicht fassen. Der Schreiber überblickt den ganzen Reichthum des Menschenlebens Jesu. Denn daß nur von diesem, nicht auch vom vor- und überirdischen Wirken des Logos seit Anfang der Welt die Rede ist, wie Hölem. Bibelstud. II, 79 ff. meint, so daß sich hiemit unendliche Perspektiven nach der Vor- und Mitzeit eröffnen, — „bis zurück auf das göttliche *ποιῆσαι τοὺς αἰῶνας* durch den Sohn" — bedarf, von allem andern abgesehen, wohl nur

Digitized by Google

der Hinweisung auf ὁ Ἰησοῦς statt ὁ υἱός oder κύριος od. ähnl. Denn was Hölem. von Parallelen zum Prolog gefunden hat, so daß dadurch erst sich der symmetrische Bau der Schrift herstelle, ist eingetragen. Das Evangelium knüpft an die Ewigkeit an; aber was es berichtet ist die auf Erden sich vollziehende Geschichte des Heilslebens Jesu. Diese aber ist so reich — nicht bloß an die σημεῖα ist zu denken, sondern an das gesammte Heilsleben Jesu —, daß es deßhalb unmöglich ist (diese Grundangabe liegt in ἅτινα utpote quae) sie καθ' ἕν Stück für Stück zu beschreiben. Nicht einmal die Welt würde die Bücher fassen, die dann geschrieben werden müßten. Denn jeder einzelne geschichtliche Moment des Lebens Jesu war von unendlichem Inhalt, so daß unendlich viel davon zu sagen wäre, um ihn ganz zur Darstellung und Anschauung zu bringen. Man würde also nicht fertig damit werden (ähnl. Hgstb., God.). Dieß hat allerdings zur Voraussetzung, daß der Berichterstatter mit einer gewissen Freiheit den Stoff behandelt, so daß er die innere Fülle durch die mehrseitige Ausführung ihrer einzelnen Momente zur vollen Darstellung brächte. Der Raum der Welt reichte nicht aus, wenn man so den Inhalt des Lebens Jesu allseitig auseinanderlegen und in Schrift fassen wollte. Das ist freilich, wenn auch durch οἶμαι gemildert (Beng. „opinor", hoc verbo mitigatur amplificatio), überschwänglich geredet; aber in einer Ueberschwänglichkeit, die ihren Grund im Enthusiasmus der Empfindung für die Größe und Fülle Jesu hat. So spricht einer, welcher gleich Johannes, wohl durch diesen selbst, in dem Menschen Jesus die absolute Fülle des Göttlichen irdisch wirklich, diesseitig geworden gesehen hat, einer, der mit dem Evangelisten in Wahrheit sprechen konnte: wir schauten seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des Eingebornen vom Vater, voller Gnade und Wahrheit. —

Digitized by Google

Nachträgliche Bemerkungen.

Zu 5, 2. I S. 436. Statt Βηθεσδά (A C J u. s. w. Lachm.) lesen ℵ L (Eus. onom. Tischb. ed. VIII) Βηθζαθά, D Βελζεθά, B Βηθσαιθά. Keim II, 177 denkt an den jerusalemitischen Stadttheil Bezetha d. i. Neustadt, so daß der Teich darnach seinen Namen habe. Allerdings wird er von der Tradition an den Nordabhang des Tempels verlegt, wo sich dann der Hügel Bezetha erhebt und die Neustadt anschließt (vgl. Jos. bell. jud. V, 4, 2. 5, 8). Aber diese Kombination ist doch wenig wahrscheinlich. Eher könnte man im Namen eine Bestätigung der Delitz'schen Vermuthung finden, daß der Name auf beth (e)stâw zurückzuführen sei. Bei dem Schwanken der Lesarten wird eine Entscheidung kaum zu treffen und am sichersten bei der Lesart A C zu bleiben sein. Da man sie nicht verstand, hat man Bezetha oder noch unmöglicher Bethsaida daraus gemacht.

Zu 7, 53 ff. II, 42 Z. 15 v. o. Auch noch Einl. S. 701 erklärt Hilgf. die Perikope von der Ehebrecherin als „überwiegend bezeugt". „Im Zusammenhang ist sie unentbehrlich. Streicht man dieselbe, so hat man nicht bloß für den Ausspruch 8, 15 ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα keine rechte Veranlassung, für das Auftreten Jesu im Tempel keine rechte Vermittlung, sondern man kommt auch aus dem letzten Festtag (7, 37) gar nicht heraus."

Zu 10, 17. II S. 151. Daß διὰ τοῦτο im Evangelium durchweg auf das Vorhergehende sehe, muß ich in Anbetracht von 8, 47 u. 12, 39 zurücknehmen, und auch an der betreffenden Stelle wird es einfacher mit dem folgenden ὅτι zu verbinden und darnach das von mir dort Gesagte zu korrigiren sein.

S. 280. Zur Literatur ist hinzuzufügen: Mor. Kirchner, die jüdische Passahfeier und Jesu letztes Mahl Abh. zum Programm des kgl. Gymn. u. der Realschule zu Duisburg. Herbst 1870. Gotha, Perthes Buchhr. 1870. S. 52 f. — eine der besten Erörterungen der gesammten Frage. Es sind hier außer den betreffenden archäologischen Fragen speziell die Stellen 13, 1—4 S. 52 ff., 13, 27—29 S. 30 ff., 18, 28 S. 33 ff., 19, 14. 31. S. 47 ff. besprochen. So ist speziell zu S. 283 Z. 1 v. u. bei πρό u. s. w. Kirchner S. 53; zu S. 302 Z. 5 v. o. K. S. 31 f. zu vergleichen.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

MAR 26 1948

Digitized by Google

Digitized by Google